

Die Bedeutung
von Religion und Theologie im Tristan
Gottfrieds von Straßburg

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

Vorgelegt von
HANS-GÜNTHER NAUEN
aus Nauen bei Berlin

Marburg (D 4) 1947

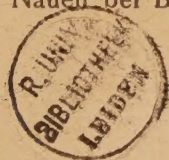


Die Bedeutung
von Religion und Theologie im Tristan
Gottfrieds von Straßburg

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von
HANS-GÜNTHER NAUEN

aus Nauen bei Berlin



Marburg (D 4) 1947

Als Dissertation angenommen am 27. 1. 1947.

Berichterstatter: Herr Professor Dr. L. Wolff

Mitberichterstatter: Frau Professor Dr. L. Berthold

Tag der mündlichen Prüfung:

15. und 16. Januar 1947

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Druck: Buchdruckerei und Verlag C. Th. Kartenberg, Herne.

Meiner lieben Frau

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S .

- Bernhart, Josef: Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922
- de Boor, Helmut: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan, D. Vj. 18/1940 S. 262 ff.
- Delekat, Friedrich: Was ist Mystik? Zeitschrift für Theologie und Kirche 29/1921 S. 274.
- Dijksterhuis, A.: Thomas und Gottfried, ihre konstruktiven Sprachformen, München 1935.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur, II, Teil, 2. Abschnitt, erste Hälfte, München 1927, zitiert Ehrismann I.
- Derselbe: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, Zeitschrift für deutsches Altertum 56/1919 S. 137 ff. zitiert Ehrismann II.
- Frischmuth, Gertrud: Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux, Gütersloh 1933.
- Gilson, Stefan: Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, Witten 1936.
- Grabmann, Martin: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1923.
- Günter, Heinrich: Legendenstudien, Köln 1906.
- Halbach, Kurt Herbert: Gottfried von Straßburg und Konrad von Würzburg, Tübinger German. Arb. 12, Stuttgart 1930.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet, München 1920.
- Heimerle, Magda: Gottfried und Thomas, ein Vergleich, Frankfurter Quellen und Forschungen H. 31, Frankfurt 1942.
- Jansen, Barbara: Tristan und Parzival, Diss. Utrecht 1923.
- Knorr, Friedrich: Gottfried von Straßburg, Zeitschrift für Deutsche Kunde 50/1936 Seite 1.
- Landgraf, Margot: Das St. Trudperters Hohe Lied, Erlanger Arb. zur Dtsch. Lit. 5, Erlangen 1935.
- Lüers, Grete: Die Sprache der deutschen Mystik im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926.
- Mehlis, Georg: Die Mystik, München 1927.
- Mockenhaupt, Benedikt: Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach, Grenzfragen zwischen Theol. und Phil. 20, Bonn 1941.
- Müller, Günther: Gradualismus, D. Vj. 2/1924, S. 681.
- Muschg, Walter: Die Mystik in der Schweiz, Frauenfeld und Leipzig 1935.
- Naumann, Hans/Müller Günther: Höfische Kultur D. Vj. BR. 17 Halle 1929, zitiert Naumann I.
- Derselbe: Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums, Handbuch der Kulturgeschichte, Potsdam 1938, zitiert Naumann II.
- Neumann, Friedrich: Deutsche Literaturzeitung 1930, S. 110, Rezension zu E. Nickel.
- Nickel, Emil: Studien zum Liebesproblem bei Gottfried von Straßburg, Königsberger deutsche Forschungen 1, Königsberg 1927.

- Piquet, F.: L'originalité de Gottfried de Strassbourg, Lille 1905.
- Ranke, Friedrich: Tristan und Isolde. Bücher des Mittelalters III, München 1925, zitiert Ranke I.
- Derselbe: Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan. Schriften der Königsberger Gel. Ges. II 12, Berlin 1925, zitiert Ranke II.
- Scharschuch, Heinz: Gottfried von Straßburg, Stilmittel und Stilästhetik, German. Studien 197, Berlin 1938.
- Scheludtko, D.: Guinizelli und der Neuplatonismus, D. Vj. 12/1934 S. 364 ff.
- Schneider, Johannes: Die Passionsmystik des Paulus, Leipzig 1929.
- Schreiber, Georg: Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit, Theol. Quartalschr. 121/1941 S. 32 und 107 ff.
- Schwietering, Julius: Die deutsche Dichtung des Mittelalters, Handbuch der Literaturw. Potsdam 1941, zitiert Schwieterring I.
- Derselbe: Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardische Mystik, Abhandlungen der preußischen Akad. der Wissenschaften 5/1943, zitiert Schwieterring II.
- Derselbe: Wolframs Parzival, Von deutscher Art in Sprache und Dichtung II, S. 235 Stuttgart 1941, zitiert Schwieterring III.
- Stenzel, Karl: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 31/1916, 470 ff. Rezension zu U. Stökle.
- Stökle, Ulrich: Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss., Tübingen 1915.
- Trier, Jost: Gottfried von Straßburg, Welt als Geschichte 7/1941 S. 72 ff.
- Underhill, Evelyn: Mystik, München 1928.
- Vogt, Friedrich: Der Bedeutungswandel des Wortes edel, Marburg 1908.
- Voßler, Karl: Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil“, Heidelberg 1901.
- Weber, Gottfried: Wolfram von Eschenbach, Deutsche Forschungen 18, Frankfurt 1928.
- Wechßler, Eduard: Das Kulturproblem des Minnesangs I, Halle 1909.
- Wesle, Carl: Gottfried von Straßburg, Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon von W. Stammer, 2. Bd. S. 64 ff. Berlin 1934.

T E X T E U N D A U S G A B E N .

Meiner Arbeit habe ich den Text von F. Ranke, Gottfried v. Straßburg, Tristan und Isold, Berlin 1930 zu Grunde gelegt.

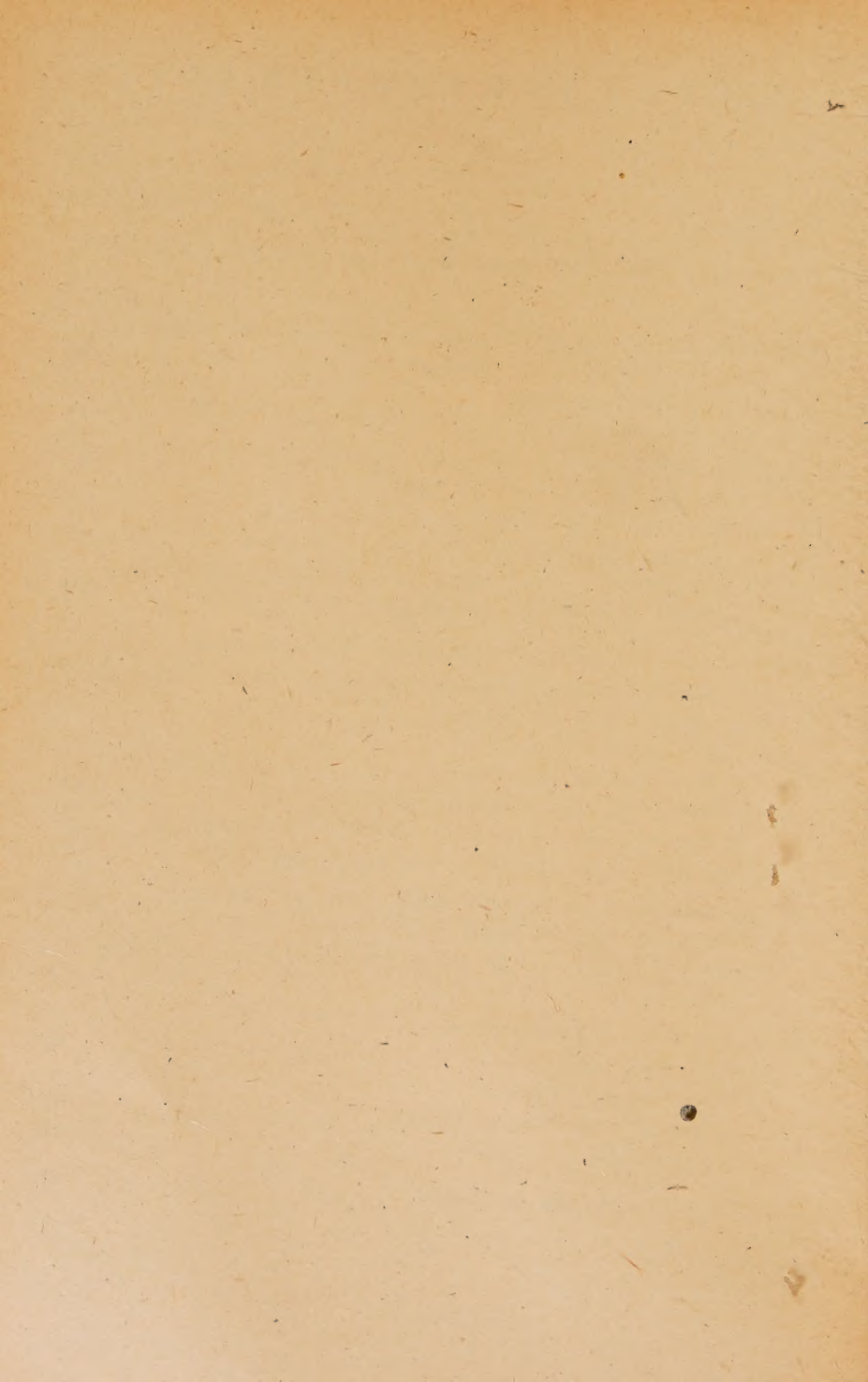
Außer der Patrologia Latina von Migne benutzte ich:

- Hugo v. St. Victor: Soliloquium de arrha animae und de vanitate mundi, herausg. K. Müller, Kl. Texte H. Lietzmann 123, Bonn 1913.
- Dreves-Blume: Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, 2. Bd. Leipzig 1909.
- Bach, Adolf: Das Rheinische Marienlob, Bibl. des liter. Vereins, Stuttgart 281, Leipzig 1934.
- Haupt, J.: Willirams Hohes Lied, Wien 1864.
- Menhardt, Hermann: Das St. Trudperter Hohe Lied, Halle 1934.
- An Uebersetzungen benutzte ich:
- Schuck, J.: Das Hohe Lied des heiligen Bernhard von Clairvaux, Paderborn 1926.
- Wolf, P.: Die Viktoriner, mystische Schriften. Wien 1936.

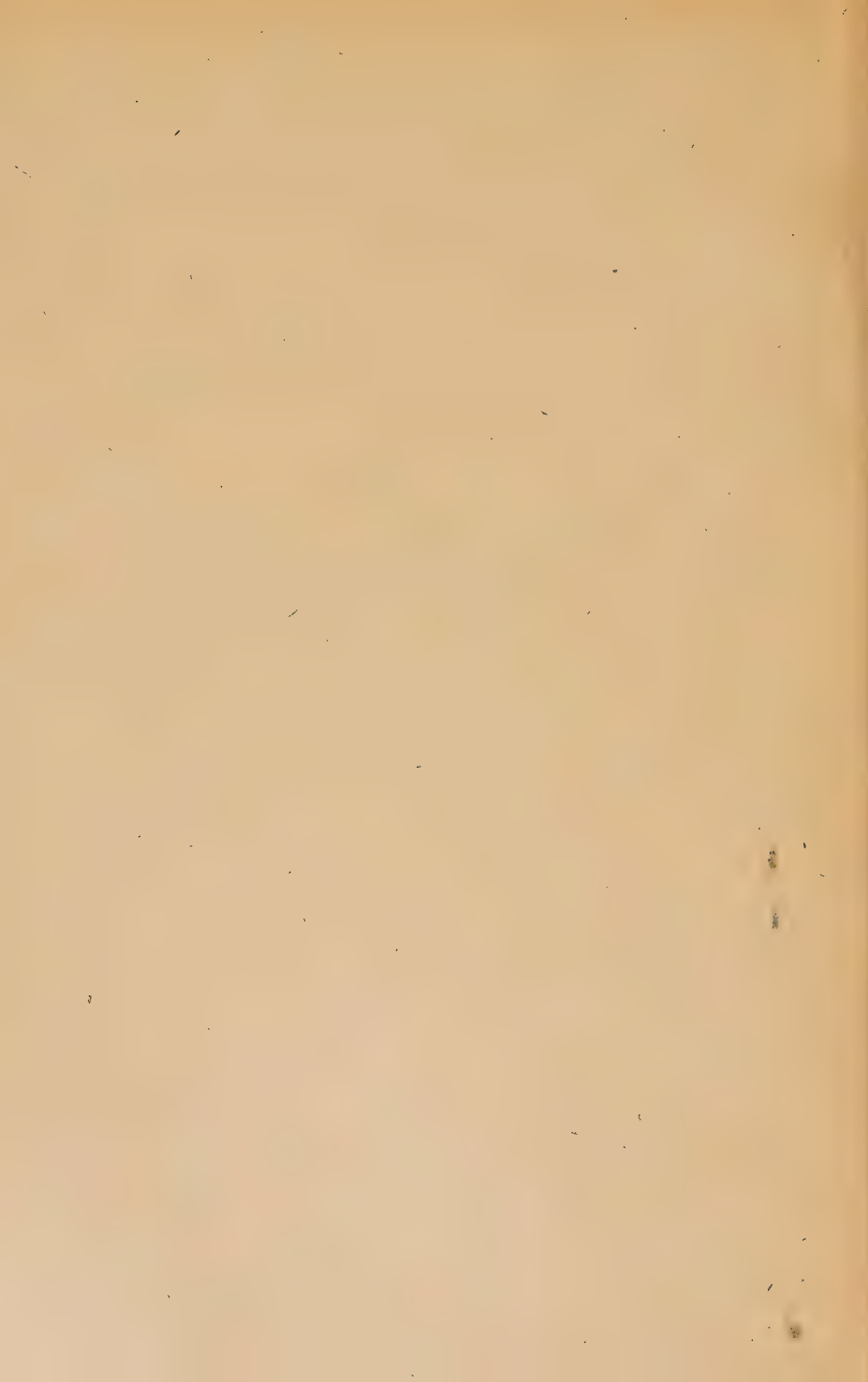
Alle anderen Bücher und Veröffentlichungen, die ich benutzte, sind am Orte verzeichnet.

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S .

	Seite
A. - Einleitung	11
B. 1. Hauptteil: Das Gottfriedsche edele herze als Mittelpunkt des Tristan	15
2. Hauptteil: Das religiöse Leben in der Welt der höfischen Bildung	20
I. Die religiösen Wendungen.	
1. Das Gottesbild	20
2. Das Weltbild	27
3. Gott und Welt	30
II. Das kirchlich-religiöse Verhalten im Tristan	31
III. Die religiösen Bilder im Tristan	38
IV. Zur Darstellung der Frömmigkeit bei Gottfried (Szene mit dem Gottesurteil, Moroldkampf, Lauschszone im Baugarten).	45
3. Hauptteil: Das religiöse Leben in der Welt der Minne	
I. Die religiösen Bilder für Gottfrieds Helden	54
II. Mystische Elemente bei Gottfried	60
1. Die Einheit der Gegensätze	
a. Die Sonderstellung Gottfrieds in der zeitgenössischen Literatur und die mystischen Quellen	60
b. Die Antithetik als Ausdruck mystischer Geisteshaltung	65
2. Die Allegorie als mystische Ausdrucksform (Minnegrotte)	71
III. Das edele herze als Ausgangspunkt mystischer Einung	
1. Die literarischen Vorbilder in der Mystik	77
2. Weitere Einflüsse auf die Gestaltung des Gottfriedschen edelen herzen	83
IV. Mystische Formen bei Gottfried	
1. Das „Neue Leben“	85
2. Das Leben der Einung	
a. Mitleiden als Weg zur Einung	88
b. Die Einung	91
4. Hauptteil: Zur Ethik im Tristan	98
C. Schlußbemerkung	111



Die Bedeutung
von Religion und Theologie im Tristan
Gottfrieds von Straßburg



Einleitung.

Das ganze 12. Jahrhundert wird von zwei großen Tendenzen beherrscht. Die überlieferte Kirchenlehre als sachliche Autorität verliert immer mehr an Boden vor der stets wachsenden Neigung einer persönlichen Aneignung des bisher objektiv betrachteten Heilsgeschehens. Immer häufiger mehrten sich die Zeichen, daß das Individuum des Gottes mystisch oder durch die Ratio inne geworden ist. Diese Entwicklung gipfelt in Bernhard von Clairvaux, den Viktorinern und der Scholastik. Auf der anderen Seite aber kommt mit dem Erwachen eines neuen Kulturträgers, des Ritters, eine erstarkende Weltzugewandtheit und Diesseitsfreudigkeit auf den Plan. Somit ergab sich für den mittelalterlichen Dichter die Aufgabe, diese beiden Tendenzen miteinander zu versöhnen, gleichsam ganz von neuem in einer wiederentdeckten und bejahten Welt der Schönheit die Frage nach der Frömmigkeit, der Religion, zu stellen. Konkret gesprochen, war es die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt, jenem großen Zeitanliegen, dem auch wir uns in dieser Arbeit zuwenden müssen mit der besonderen Anwendung auf Gottfried von Straßburg: Welche Stellung nehmen bei unserem Dichter diese beiden Hauptrichtungen seines Jahrhunderts ein, wie ist Gottfried in dieser neuentdeckten Welt mit der christlichen Frömmigkeit fertig geworden? Welche Bedeutung kommt überhaupt in seinem Leben und dichterischem Werk der christlichen Religion zu?

Es sind bisher über die Religiosität Gottfrieds Aussagen gemacht worden, die sich aufs schärfste widersprechen. Wir können in dieser Sachlage ein Symptom erblicken für die große Schwierigkeit, ein eindeutiges Urteil über die im Tristan niedergelegte Frömmigkeit zu fällen, sich ein klares Bild über die Stellung Gottfrieds zur christlichen Religion zu machen.

In folgendem will ich nur eine kleine Auslese der wichtigsten Deutungen geben, da eine genaue Darlegung aller bisher vorgebrachten Ansichten zu weit führen und kaum einem tieferen Verständnis dienen würde. Stökle ¹⁾, dessen Arbeit sich dem hier besprochenen Thema widmet, kommt zu dem Schluß, daß wir in Gottfried eine religiöse Natur zu erblicken hätten, die sich durchaus auf kirchlichem Boden hält. Er vermutet so in Gottfried einen Geistlichen, eine Ansicht, die auch von neueren Forschern aufgenommen wurde ²⁾. Ehrismann ³⁾ übernimmt das Bild von Stökle und steigert es ins Erhabene hinauf. Den schärfsten Gegensatz bedeutet G. Weber ⁴⁾, der auf den Spuren Lachmanns in dem Gedicht ein „Bekenntnis tragisch zersetzender Leidenschaften“, also „eine Dichtung depressiver Ideen“ sieht. „Was an der Dichtung noch positiv christlich dünkt, sind nur mehr die schönen Außenseiten eines Gebäudes, in dessen Innern bereits Moderluft weht“. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte Knorr ⁵⁾, wenn es sich bei ihm auch nicht um moralische Zersetzung, sondern um eine ontologische Schuld handelt. Ja, auch Ehrismann ⁶⁾ glaubt bei aller positiven Bewertung der Gottfriedschen Religiosität hinsichtlich der Ethik eine Zweiteilung

¹⁾ U. Stökle a. a. O.

²⁾ C. Wesle a. a. O. S. 66/7 und B. Jansen a. a. O. S. 10

³⁾ G. Ehrismann I a. a. O. vor allem S. 314-320

⁴⁾ G. Weber a. a. O. S. 225 und 245

⁵⁾ F. Knorr a. a. O.

⁶⁾ G. Ehrismann a. a. O. S. 312 und vor allem 318

treffen zu müssen. Wesentlich tiefer und an den Kern der Sache führen die Untersuchungen von Ranke, Nickel, de Boor und zuletzt Schwietering ⁷⁾ in der „religiösen Erfassung von Gottfrieds Minnebegriff“. Doch ist man auch hier noch weit von einer Einheitlichkeit der Auffassung entfernt. Während Ranke und Nickel von einer „geistreich tändelnden, graziösen Leichtfertigkeit“ ⁸⁾ Gottfrieds in Sachen der Religion sprechen, die nicht frei von Frivolität sei ⁹⁾, glaubt de Boor noch einen „Kern ernster Gottesauffassung“ ¹⁰⁾ nachweisen zu können. Sie alle aber finden das Wesen der Gottfriedschen Gedankenwelt in der metaphysischen Aufsteigerung des Minneerlebens; das letztlich die Minne an die Stelle Gottes setzt und damit die mittelalterliche Gradusordnung zerstört. Magda Heimerle versucht gar, diese Gottfriedsche Minne als Emanation Gottes zu deuten, wie vor ihr schon andeutungsweise und mit allen Vorbehalten H. Naumann ¹¹⁾. Zum Schluß sei noch aus grundsätzlichen Erwägungen die Ansicht Scharschuchs erwähnt. Nach ihm ist Gottfried ¹²⁾ „wie jeder große Künstler eine ausgesprochen religiöse Natur, die sich im Verlauf eines reichen Lebensschicksals zu einer gesamt menschlichen Persönlichkeit entwickelte.“ In diesen Worten macht sich jene Verflachung und Zerdehnung des Begriffes Religion bemerkbar, wie man sie heute überall antreffen kann. Selbst über so grundlegende Begriffe wie Religion und Frömmigkeit herrscht ja keineswegs allgemeine Klarheit ¹³⁾. Diese Unsicherheit macht sich allerorten deutlich und spiegelt sich auch in Wissenschaft und Dichtung wider. Wenn R. M. Rilke schreibt, daß „Religion etwas unendlich Einfaches, Einfältiges sei . . . eine Richtung des Herzens“ ¹⁴⁾, so ist hier jede objektive Gültigkeit zu Gunsten eines schrankenlosen Subjektivismus preisgegeben. Hier erweist sich, daß die Ueberbetonung des Subjektiven in der Religionsbegründung unserer Tage notwendig die Realität und Transzendenz Gottes in den Hintergrund treten ließ. Aus dem Geschöpf Mensch wird der Gottesschöpfer Mensch, wie wir es bei Ludwig Feuerbach erleben. Demgegenüber müssen wir unbedingt festhalten, daß sich jede Religionsbegründung ins Uferlose verliert, die sich nicht auf eine übermenschliche, göttliche Macht bezieht, mit der der Mensch in Abhängigkeit und Hingeordnetsein verbunden ist. So allein können wir einen Maßstab gewinnen, mit dem wir bestimmen können, was Religion und was nur noch ein Trugbild ist.

Aus den hier aufgezeichneten widersprechenden Aussagen wird noch einmal deutlich, wie schwer es ist, ein eindeutiges Urteil von Gottfrieds Religiosität zu entwerfen. Und dabei scheint mir dieser Umstand für Gottfried überhaupt charakteristisch. Haben wir doch im Tristan ein Epos von annähernd 20 000 Versen vor uns, in dem über die höchsten Erhebungen und schwersten Konflikte ausgesagt wird. Dabei ist kein Werk weltlichen Inhalts so sehr mit religiösen Wendungen, Bildern und Motiven durchsetzt wie gerade der Tristan ¹⁵⁾. Wenn sich daraus trotzdem kein klares Bild über die Frömmigkeit verzeichnen läßt, so liegt das einfach daran, — diese Behauptung können wir schon hier

⁷⁾ Vgl. dazu das Literaturverzeichnis

⁸⁾ E. Nickel a. a. O. S. 71

⁹⁾ F. Ranke I a. a. O. S. 191 und 204; siehe dagegen die Untersuchung von G. Müller a. a. O. S. 697/8; ebenso dagegen H. Naumann I a. a. O. S. 47,

¹⁰⁾ H. de Boor, a. a. O. S. 283; auch Trier (a. a. O. S. 81) glaubt Spuren religiösen Lebens am Rande des Werkes festzustellen.

¹¹⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 51 und 167; H. Naumann I a. a. O. S. 50

¹²⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 170; an einer anderen Stelle nennt er den Leitgedanken im Tristan „metaphysisch“, im Parzival „religiös“. Als ob das Religiöse nicht auch etwas Metaphysisches wäre!

¹³⁾ Vergleiche B. Mockenhaupt a. a. O. S. 15/16.

¹⁴⁾ An Frau Blumenthal Weiß Dezember 1917; zitiert nach Fr. Klatt, R. M. Rilke, sein Auftrag in heutiger Zeit 1936 S. 21.

¹⁵⁾ U. Stöckle a. a. O. S. 3.

aufstellen — daß für Gottfried die Religion keine beherrschende Macht darstellt, daß das Religiöse am Rande seines Wesens liegt.

Auch über die im Parzival niedergelegte Frömmigkeit finden wir die widersprechendsten Aussagen, aber wohlgemerkt nur über die Art der Frömmigkeit; während doch auch bei den gegensätzlichsten Auslegern darüber Einmütigkeit herrscht, daß wir in Wolfram einen homo religiosus vor uns haben, der „den religiösen Fragen sehr tief nachgesonnen hat.“ Bei Wolfram ist die Religion „der tragende Untergrund“ ¹⁶⁾ des ganzen Werkes, auf dem es ruht und aus dem es seine stärkenden Kräfte zieht. Der Sinn des Parzival ist die Synthese von „gottbezogener Frömmigkeit und weltoffener Diesseitsarbeit“ im geläuterten Ritter ¹⁷⁾.

Was so bei Wolfram die volle, tiefe Einheit gefunden hat, ist bei Hartmann noch ein locker verbundenes Nebeneinander. Trotzdem aber kann man Hartmann den großen Ernst religiösen Fragen gegenüber nicht absprechen, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, Welt und Gott in reiner Harmonie zu versöhnen. Aber er hat sein Leben lang voll heiligen Ernstes um dieses große Zeitanliegen gerungen.

Bei Gottfried finden wir das alles nicht. So zeigt sich von hier aus noch einmal die Einzigartigkeit seiner Stellung zur christlichen Religion. Und wir müssen uns zum Schluß die Frage vorlegen: hat unser Dichter überhaupt ein inneres Verhältnis zur christlichen Religion gehabt?

¹⁶⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 1;

¹⁷⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 3



1. Hauptteil.

Das Gottfriedsche edele herze als Mittelpunkt des Tristan.

Jede Dichtung findet ihre Mitte in dem Sinnkern, in dem ihr Streben und Wollen in reinsten Prägung und letzter Verdichtung deutlich wird. Alle Wege der Dichtung führen auf ihn zu, alle Motive und Einsichten erhalten von hier ihren letzten Sinn. Von ihm aus sind alle in der Dichtung benutzten Motive einzuordnen und zu bewerten, die losgelöst in schrankenloser Ungebundenheit gleichsam in der Luft schweben und allen subjektiven Urteilen und Irrtümern Tor und Tür öffnen. Würden wir also die in unserem Werk vorkommenden theologischen Ausdrücke addierend-sammeln und von dem zusammengetragenen Material Rückschlüsse auf die Gläubigkeit des Dichters oder die im Werk ausgebreitete Frömmigkeit zu machen versuchen, so kämen wir notwendig zu einem ähnlich fragwürdigen Resultat wie Stökle¹⁸⁾, der feststellte, daß unser Dichter mit „der kirchlichen Lehre wohl vertraut“ war, „manches Theologische entgegen der Vorlage in das Werk hineintrug“ und daß Wolfram „mit alleiniger Ausnahme der Buße, über die im Tristan nichts steht, dem Inhalt nach nicht viel mehr an Theologischem bietet als Gottfried“. Wie falsch ein auf solch positivistische Weise gewonnenes Urteil ist, zeigt schon ein Blick auf die neuere Gottfried-Forschung.

Von dieser Situation aus erweist sich erneut die unbedingte Notwendigkeit einer Deutung vom Sinnkern¹⁹⁾. Er ist der „ruhende Pol“ einer Dichtung, den man bei jedem Urteil um Rat fragen muß, will man nicht völlig in die Irre gehen. In ihm leuchtet in reinsten und vollendeter Form das Wesen der Dichtung auf, in voller Wahrhaftigkeit; denn jede Entstellung des Gehaltes würde sich unweigerlich in einer sprachlichen Dissonanz äußern, jede Unehrllichkeit würde sich in der Form abspiegeln. Letzte Verdichtung des Gehaltes und unbedingte Wahrhaftigkeit machen so den Sinnkern zum Angelpunkt der gesamten Dichtung, zum Spiegel auch der intimsten Absichten des Dichters.

Wir wollen in diesem Kapitel versuchen, von einer Begriffsbestimmung des Gottfriedschen edelen herzen ausgehend, zum Verständnis der gesamten Dichtung vor allem in religiöser Hinsicht vorzudringen, um ein festes Fundament zu legen, auf dem wir in den folgenden Kapiteln weiterbauen können. Wir können uns dabei auf den Dichter selbst berufen. Handelt sein Werk doch von der Gemeinde der edelen herzen und ist zugleich nur für eine solche als Kost bestimmt (47; 170). Gottfried schreibt also von einem erlesenen Kreis für ein erlesenes Publikum. Das Band, das beide verbindet, ist eine gemeinsame hochgeistige Kultur.

Wie schon Fr. Neumann²⁰⁾ in seiner knappen, aber ausgezeichneten Rezension Nickels vermutete, spielt für Gottfried bei der Entdeckung des edelen herzen das Bildungserlebnis eine bedeutende Rolle. So wird uns auch die vorbildliche Gestalt des edelen herzen lebendig und begreifbar erst aus

¹⁸⁾ U. Stökle a. a. O. S. 31/2.

¹⁹⁾ Vgl. dazu B. Mockenhaupt a. a. O. S. 9/9.

²⁰⁾ Fr. Neumann a. a. O. S. 110.

dem Bildungsleben. Das edele herze ist der Welt der höfischen Bildung aufs engste verknüpft. Sie ist gleichsam Fundament und Unterschicht, auf der sich dann später die höhere Welt der Minne aufbaut. Trotzdem darf uns das nicht dazu verleiten, im Tristan eine Bildungs- und Entwicklungsgeschichte im eigentlichen Sinn zu sehen, wie wir sie etwa im Parzival vor uns haben ²¹⁾. Gottfried gibt uns keinen Einblick in ein langsames Reifen und Wachsen des Helden. Von Anfang an steht Tristan als das Wunderkind vor uns, das von allen bestaunt wird. Man braucht nur den Erziehungsstoff an ihn heranzutragen, den er sich vermöge seiner Anlagen unbegreiflich schnell aneignet. Im Augenblick ist seine Bildung vollkommen, hat er den idealen Zustand erreicht, wie ihn der Dichter allein für seine Dichtung gebrauchen kann. Von so elementaren Dingen wie Schreiben und Lesen spricht Gottfried gar nicht. Das ist bei ihm selbstverständlich und bedarf keiner Erwähnung. Dagegen hebt er hervor, daß Tristan und Isolde Latein können, natürlich auch Französisch. Denn Französisch ist für Gottfried die Sprache des Hofes schlechthin. Darüber hinaus versteht er die Sprachen sämtlicher Länder, in die er kommt ²²⁾. Den größten Wert aber legt Gottfried auf die musikalische Erziehung.

Tristan kann nicht nur singen und verschiedene Instrumente spielen, sondern auch selbst komponieren (19201), wie auch seine Schülerin Isolde. Wohin er kommt, erregt er durch sein musikalisches Können Aufsehen und Verwunderung. Gottfried führt uns mit seinem Erziehungsgang in eine klangliche und geistige Wunderwelt der Schönheit, in die Welt der edelen herzen. Auch Isolde wird eine ähnliche Bildung zuteil. Als Tristan ihr die Lehre von der moralität beibringt, krönt er ihre gesellschaftliche Ausbildung. Gottfried nennt die moralität die Amme der edelen herzen (8015). Er versteht darunter eine Art Sittenlehre, Ethik, allerdings ganz vom höfischen Standpunkt aus. Sie handelt von der feinen Sitte und dem beherrschten Benehmen, das aus einer inneren Harmonie fließt, aus dem Geist der inneren Schönheit, und Gottfried meint damit einen Seelenzustand, wie ihn auf religiösem Gebiet etwa der Begriff der anima pulchra im Mittelalter, im 18. Jahrhundert die „schöne Seele“ verkörpert ²³⁾. Das Bildungsstreben entspricht einem inneren Bedürfnis, einer inneren Anlage und steigt aus den Tiefen der Seele empor, wo das Wirken des edelen herzen zu fühlen ist. Rivalin sagt es sein edelez herze (460), daß eine Reise zu König Marke seine Sitten und sein ganzes Selbst vervollkommen würde. Und von Rual heißt es 4091 ff.

„da kiesel sine tugende an:
wie kunde ein werbender man
sin kint so schone erzozen han,
ezn müeze uz edelem herzen gan?“

Der inneren Schönheit entspricht die äußere Schönheit im Auftreten, die gebaerde (8026). Auch die äußere Erscheinung wird durch den Unterricht verfeinert und geadelt. Es ist dies „bewußte Steigerung eingeborener Schönheit zum vollkommenen beherrschten Bild“ ²⁴⁾. Nach dem Unterricht durch Gottfried ist Isolde vollkommen an Charme und Grazie. Auch bei Tristan drückt sich edle Herkunft im Körperlichen aus. Er vereinigt in sich eine vornehme Erscheinung, eine beinahe weibliche Eleganz mit männlicher Kraft und gepflegter

²¹⁾ So M. Heimerle in ihrer sonst ausgezeichneten Arbeit: vor allem Seite 52 ff.

²²⁾ Natürlich fehlt auch nicht die ritterliche Seite in der Erziehung Tristans, so unkriegerisch auch der Tristan ist. Tristan könnte nicht Vorbild in einer höfischen Gesellschaft sein, wenn Waffenübung und Waffengang fehlten.

²³⁾ Vgl. W. Müller: „Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter“, Bern 1923; auf die literarischen Vorbilder des Gottfriedschen edelen herzen komme ich in einem späteren Kapitel zu sprechen; vgl. S. 77 dieser Arbeit.

²⁴⁾ H. de Boor a. a. O. S. 278.

Intelligenz. Unvergeßlich ist die Szene auf dem irischen Hoftag, wo die beiden Liebenden in aller Schönheit gleich zwei „Portalfiguren“²⁵⁾ einander gegenübergestellt werden, so daß der Leser das Gefühl gewinnt: die beiden gehören zusammen.

Bezeichnend ist auch hier wieder die Stellung, die die Musik in der Erziehung Isoldens und überhaupt im Leben Gottfrieds einnimmt. Sie lockert das Gefühlsleben, glättet Gegensätze zu voller Harmonie; sie ist die Kunst der Erlösung²⁶⁾, die in Dämpfung und mäßigt alle Spannungen behebt, ein Ideal, wie es Gottfried auch hinsichtlich seiner Kunst vorschwebt²⁷⁾. Musik ist vor allem „empfindlich machende Kunst“²⁸⁾, die eine tiefe Feinfühligkeit des Herzens voraussetzt und selber schenkt. Von hier aus ist es begreiflich, daß gerade die Musik eine so wichtige Rolle im Tristan spielt. Offenbaren sich doch in ihrem Wesen alle die Eigenschaften, die Gottfried als entscheidend für die Gestaltung des edelen Herzens ansieht. So ist es das Höchste, wozu Gottfried greifen kann, wenn er Isoldens Schönheit der Musik gleichsetzt an einer Stelle, wo er uns die veredelnde Wirkung der *moraliteit* schildern will 8122 ff.

„so was der tougenliche sanc
ir wunderlichu schoene,
diu mit ir muotgedoene
verholne unde tougen
durch diu venster der ougen
in vil manic edele herze sleich . . .“²⁹⁾

Gleichbleibende Liebenswürdigkeit, große Anpassungsfähigkeit an den anderen, Geselligkeit, die das Zusammenleben zu einem feinen Spiel macht, indem man sich mit seinen Talenten in den Dienst der Gesellschaft stellt, alles das macht den Inhalt des edelen Herzens aus. So heißt es von Tristan 3496: „er kunde und wolte in allen leben“. Und sein Vater Riwalin war stets (518) „mit gesellecllichem muote / zir aller dienste gereit“.

Das edele Herze ist auch der Schönheit der Natur aufgeschlossen, wie es auf dem Frühlingsfest Markes zum Ausdruck kommt. Was es aber vor allem auszeichnet, ist eine gesteigerte Innerlichkeit, ein vertieftes Empfindungsleben. Für Tristan ist es überaus schmerzlich, den Vater zu verlieren, während andere Knaben in seinem Alter nur Freude über die unerwartete neue Würde empfunden hätten (4145). Am Schluß der Dichtung kommt Tristan nach langen Jahren an das Grab der Eltern, wo er schöne und tief empfundene Worte der Kindesliebe findet (18654). So wird uns noch einmal ganz zuletzt in der Gestalt Tristans die höhere Einheit des edelen Herzens bewußt.

Schönheitssinn und Empfindsamkeit sind also die hauptsächlichsten Merkmale des edelen Herzens und auch der Welt der höfischen Bildung. Fragen wir uns, welche ethisch-religiösen Werte diese Welt vermittelt, so werden wir lange nach etwas Positivem suchen müssen. Die Lehre von der *moraliteit*, Gottfrieds Eigentum³⁰⁾, wo wir am ehesten religiös-sittliche Lehren hätten erwarten können, zeigt einen wesentlich ästhetischen Habitus und ist eine Verwässerung des Begriffes *moralitas* zu einer schönggeistigen Haltung, in der das

²⁵⁾ H. de Boor a. a. O. S. 279.

²⁶⁾ Vgl. G. Mehlis a. a. O. S. 30.

²⁷⁾ Aus dem Grunde kann Wolframs Parzival edelen Herzen nicht gefallen (4682), während die Minnesänger das edele Herze erfreuen (4769).

²⁸⁾ J. Schwietering I a. a. O. S. 187.

²⁹⁾ Über das Verhältnis zwischen den Proportionen des Körpers und den Harmonien der Musik, das im Mittelalter vielfach erörtert wurde (Sphärenharmonie!), vgl. M. Heinicke a. a. O. S. 83 Anm. 116.

³⁰⁾ U. Stöckle a. a. O. S. 75.

Leben selbst zum virtuosen Spiel wird. Wenn Gottfried aber in solcher Haltung die rechte Gewähr für ein gutes Verhältnis zu Gott und Welt zu finden glaubt, wie er es wiederholt zum Ausdruck bringt (8011; 8013), so beweist das, daß er bei aller Tiefe der dichterischen Schau für echte Religiosität kein Organ hat. Zudem sind die wesentlichen Merkmale seiner Welt der edelen Herzen, der Schönheitssinn und das ästhetisch ausgleichende Wesen, mit einer Religion, die stets klare Entscheidungen zwischen Gut und Böse, irdischer und himmlischer Liebe trifft und ethisch absolut verpflichtet, schwer zu vereinen. Seinem Schönheitssinn ist jede Spannung und jeder Mißklang zuwider. Eher findet sich Gottfried mit einer verwerflichen Tat ab, nur um jede Disharmonie zu vermeiden.

Bisher haben wir uns nur in der Welt der höfischen Bildung, dem Untergrund der edelen Herzen bewegt. Wenn aber Feinfühligkeit und Empfindsamkeit entscheidend für das edele Herz sind, so bedeutet die Minne, die Liebe, die höchste Empfindung, Krönung und Adel des edelen Herzen³¹⁾. Sie ist der Prüfstein, der Eckstein, an dem sich die Geister scheiden. Im Gegensatz zu Thomas³²⁾ wendet sich Gottfried in dem Prolog, den er seinem Werke wegweisend voranstellt, nicht an die gesamte höfische Gesellschaft³³⁾, sondern nur an den kleinen Kreis der edelen Herzen, die in der rechten Einstellung zur Liebe ihren Adel bewiesen haben. Ausschließlich für jene Auserwählten dichtet er, die willig und fähig sind, in der Liebe Freude und Leid aufzunehmen und auszukosten, die die Ganzheit des Lebens in einer Leid und Glück umfassenden Liebe bejahen. 58 ff.

„ein ander werlt die meine ich,
diu samet in eime Herzen treit
ir süeze sur, ir liebez leit,
ir herzeliep, ir senede not,
ir liebez leben, ir leiden tot,
ir lieben tot, ir leidez leben:
dem lebene si min leben ergeben,
der werlt wil ich gewerldet wesen,
mit ir verderben oder genesen“.

Bewußt scheidet Gottfried seinen Kreis von jenen flachen Naturen, die die vröude zum alleinigen Wertmesser ihres Lebens machen. Zwischen ihnen als äußerlichen und wertlosen Menschen und seiner Gemeinde macht er einen scharfen Trennungsstrich. Dabei straft er sie mit „heiterer Verachtung“³⁴⁾. Er gibt die große Menge preis, weil sie doch verloren ist, um mit seiner Gemeinde der edelen Herzen um so leichter die Vollendung zu finden. Er schildert seine Welt in der ihm eigenen Art, alles ins helle Tageslicht des Bewußten zu heben, in einer Kette von Antithesen, hinter der die tiefere Einheit als irrationales Erleben sichtbar wird. Nur eine solche Liebe, in der sich die Gegensätze süeze-sur, liebez-leit; herzeliep-senede not; liebez leben-leider tot; lieber tot-leidez leben harmonisch verbinden, verdient in Gottfrieds Augen den Namen Minne. Die Minne wird zu einer

³¹⁾ Nach einer Vorlesung von Professor L. Wollf über Gottfried von Straßburg im W. S. 1945/6, der ich viele Anregungen verdanke.

³²⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 13.

³³⁾ H. de Boor a. a. O. S. 268.

³⁴⁾ E. Nickel a. a. O. S. 75. J. Trier (a. a. O. S. 75) rückt den Vers „die lazeouch got mit vröuden leben“ (54) an ein verwandtes Wort von Goethe: „Selig, wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt“. Dieser Grundton der Einsamkeitssehnsucht, die Abkehr ohne Bitterkeit, scheint bei beiden trotz aller Verschiedenheit Verwandtes zu haben. Allerdings ist bei Gottfried ganz im Gegensatz zu Goethe der Vers stark ironisch — verächtlich, gekränkt.

Art höherer Macht, zur Göttin, wie Gottfried an anderer Stelle sagt, in der sich alle Spannungen lösen. Kein Dichter hat so wie er diese Harmonie der Gegensätze, diese Verschmolzenheit einander ausschließender Begriffe mit solcher Zartheit und Innigkeit des Fühlens zum Grunderlebnis seiner Dichtung gemacht.

Doch zeigt das edele herze seinen Wert nicht nur in einem „genießend erleidenden Auskosten“, in einer „zerbrechlichen Selbstvollendung“³⁵⁾. Das edele herze muß sich dienstbereit und mit vollem Bewußtsein dieser höheren Macht unterstellen. In klarer, opferbereiter Entscheidung, in unbedingtem Ja-Sagen zu Leid und Tod findet es der irrationalen Macht gegenüber seinen eigenen Standpunkt als entscheidenden Faktor wieder. Somit verkörpert es ein heroisches Menschentum, das trotz allem Unterschied Verwandtes im germanischen Epos findet. An dieser Stelle, die wir wohl mit de Boor³⁶⁾ als den Angelpunkt der ganzen Deutung von Gottfrieds Absichten bezeichnen dürfen, wird deutlich, wie wenig Worte wie Aesthetentum und Sentimentalität der Gottfriedschen Welt gerecht werden³⁷⁾.

Einer solchen Liebe, wie wir sie eben schilderten, wohnt eine erzieherische und läuternde Kraft inne (174: 187), in der die Tugenden der triuwe und staete vollkommen sind. Bequeme Ausflüchte erlaubt sie nicht. Es gibt nur ein Entweder — Oder 204 ff.

„swem nie von liebe leit geschach,
dem geschach ouch liep von liebe nie.
liep unde leit diu waren ie
an minnen ungescheiden.
man muoz mit disen beiden
ere unde lop erwerben
oder ane si verderben“.

Tristan und Isolde, die sich zur Ganzheit dieser Liebe bekannten, sind die Vorbilder aller edelen herzen. Ihre Liebe strahlt eine Kraft aus, die Gottfried nur noch in Bildern aus der Sphäre der Eucharistie begreifbar machen kann. 233 ff.

„Deist aller edelen herzen brot.
hie mite so lebet ir beider tot.
wir lesen ir leben, wir lesen ir tot
und ist uns daz süeze alse brot“.

Mit äußerlichen Klangmitteln zeigt Gottfried wieder einen inneren Höhepunkt an. Der Liebe wohnt eine erlösende Kraft inne, vergleichbar dem Abendmahl. Der Enthusiasmus der Liebe hebt über Grab und Tod hinaus, ja aus dem Tode selbst wächst Leben. Das Wort Christi, daß er das Brot des Lebens sei³⁸⁾, wird in völliger Verweltlichung auf die Liebe Tristans und Isoldens übertragen. Die Liebe wird so in eine höhere Sphäre erhoben, zu einer göttlichen Macht, Tristan und Isolde zu Märtyrern, deren Legende zum „Nachleben in ihrem Geist entzündet“³⁹⁾.

Blicken wir nun kurz auf das Gesagte zurück, so stellen wir fest, daß wir es in Gottfrieds Tristan mit einer zweistufigen Welt zu tun haben, einer Welt der höfischen Bildung und über ihr die Welt der Minne. Sie verhalten sich

³⁵⁾ J. Trier a. a. O. S. 75.

³⁶⁾ H. De Boor a. a. O. S. 269.

³⁷⁾ G. Ehrismann a. a. O. S. 310. „Es ist ein lyrisch-sentimentales Erlebnis, nicht ein heroisches wie Erec und Iwein...“ vgl. G. Weber a. a. O. S. 304; K. H. Halbach a. a. O. S. 3.

³⁸⁾ Joh. 6, 48. „Ego sum panis vitae“.

³⁹⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 17.

zueinander wie Fundament und Krönung. Bindeglied und Wesensmitte ist die vorbildliche Gestalt des edelen Herzen, die sowohl den Schönheitssinn und die Empfindsamkeit als auch die leid- und todbereite Liebe in sich birgt. Zeigte sich in der Welt der höfischen Bildung ein auffälliger Mangel an ethisch-religiösem Gehalt, bedingt schon durch den einseitigen Schönheitskult Gottfrieds, so treten uns umgekehrt in der Welt der Minne strenge sittliche Maßstäbe und fast unerreichbare ethische Forderungen entgegen, bezogen aber nicht auf das *summum bonum* Gott, sondern dienstbar der Minne, die Gottfried durch religiöse Bilder zu einer göttlichen Macht mit verpflichtendem Anspruch erhebt. Zugleich gibt uns die Zweiteilung Gottfrieds ein Schema an die Hand, mit dessen Hilfe wir unsere Arbeit aufbauen können. So werden wir in dem folgenden Hauptteil die Frömmigkeit der Welt der höfischen Bildung nach den vorkommenden religiösen Wendungen und Bildern näher untersuchen, in einem weiteren die eigenartige Welt der Minne, die Gottfried zu einer Art „Liebesreligion“⁴⁰⁾ ausbaut, berücksichtigen, in einem letzten auf die Ethik zu sprechen kommen.

2. Hauptteil.

Das religiöse Leben in der Welt der höfischen Bildung.

I. Die religiösen Wendungen.

Unser erster Schritt soll nun sein, den Gottesbegriff, soweit er uns aus den Äußerungen des Tristan entgegentritt, kennen zu lernen. Dabei kommt es uns nicht auf die Vollzähligkeit aller nur erfassbaren Äußerungen an, die zu erreichen an sich fast unmöglich wäre, sondern die kennzeichnenden Wendungen in ihrem religiösen Gehalt und überhaupt den religiösen Geist zu erfassen. Anschließend wollen wir Gottfrieds Verhältnis zur Welt berücksichtigen, ferner das Problem Gott und Welt und die Frömmigkeit, soweit sie sich in kirchlichen Formen und Bräuchen äußert. Ein folgender Abschnitt gilt den religiösen Bildern und ein letzter der Darstellung dreier zusammenhängender Episoden.

Gott nimmt, wie nicht anders zu erwarten ist, in der höfischen Gesellschaftssprache einen ziemlich breiten Platz ein. Man begrüßt und verabschiedet sich in seinem Namen, stellt sich und die Freunde in seinen Schutz, dankt ihm für erwiesene Hilfe, bekräftigt Aussagen bei seiner Allwissenheit. Bald mehr, bald weniger leichtfertig wird Gott in die Sprache der höfischen Gesellschaft hineingezogen. In unzähligen Wendungen ist er der Welt der höfischen Bildung verknüpft. Er ist einfach nicht aus ihr herauszudenken, ist so integrierender Bestandteil, daß jeder Versuch, der das nicht berücksichtigt, von vorne herein zum Scheitern verurteilt ist. Selbst Ausdrücke, die bei uns schon völlig verhärtet sind, haben im Mittelalter noch ihren religiösen Klang, der mehr oder minder deutlich hörbar mitschwang. Wir vermögen uns noch heute religiöser Redewendungen zu bedienen (z. B. Gott sei Dank), ohne daß wir die ursprüngliche religiöse Bedeutung noch mitdenken und mitfühlen. Das ist im Mittelalter noch ganz anders. Es steht gleichsam den Quellen des Christentums hoch näher. Man lebt dort in einem festen Christentum, in einer religiös fundierten Kultur und in einer gewissen „religiösen Sicherheit“⁴¹⁾, die manche bedenkliche Wendung, manches zweifelrisch scheinende Wort zu erklären vermag.

⁴⁰⁾ Fr. Ranke I a. a. O. S. 208.

⁴¹⁾ H. Naumann I a. a. O. S. 51.

Alle menschlichen Regungen vermögen sich irgendwie in religiöser Weise zu äußern: Verzweiflung (2360 Curvenal), Herzensnot und kindliche Angst (2589; 2655 Tristan), Erstaunen (2752), Zorn und Aerger (10398 Isolde; 15170 Tristan), Ratlosigkeit (18974 Tristan; 17517 Marke), aufkeimende Neigung (982 Blanscheilur; 11961 Isolde). Sie sind oft weniger ein Zeichen für die fromme Gesinnung des Einzelnen, der sie bald mehr, bald weniger flach gebrauchen kann, als ein Zeichen für eine christliche Gesellschaft, für eine religiös gegründete Kultur.

„Gott ist es ferner, der in allen Aussagen die Gewißheit garantiert, in Bitten die Dringlichkeit steigert“⁴²⁾. Formel dafür ist „durch got“ oder „durch gotes willen“, meist ohne tiefere Bedeutung gesprochen (1008; 2794; 3138; 6139; 8778; 9487 usw.). In ihrer ganzen Schwere wirkt diese Wendung im Munde der Königinmutter. Sie will den geheilten Tristan in die Heimat entlassen, um nicht Gottes Gebot zu verletzen 8207; „swie rehte ungerne ich din enbir, — so wil ich din durch got enbern“. Gottfried ist sich also durchaus noch der vollen Bedeutung dieser Wendung bewußt. Allerdings verliert das Wort an religiösem Gehalt, wenn wir bedenken, daß es in einer Lügengeschichte fällt.

Auch Äußerungen wie „weiz got“, „got weiz“⁴³⁾, in die sich der Glaube an die Allwissenheit Gottes verflüchtigt hat und die in unserem Munde, die wir ähnliche Wendungen benutzen können, gänzlich verhärtet sind, haben im Mittelalter noch einen religiösen Unterton. Mit voller Bewußtheit gebraucht Rual die Wendung (4158). Im Vers 10334 wird der Ausdruck in die Konstruktion des Satzes aufgenommen. An solchen Stellen erkennt man auch nach außen hin, daß das Wort noch nicht gänzlich seines religiösen Charakters beraubt ist, wie auch in der aufgelockerten Wendung 13876: „daz wizze got von himele wol“.

Auch in Gruß und Abschied zeigt sich die religiöse Verwobenheit der mittelalterlichen Kultur. Auf den ersten Blick überrascht bei Gottfried die Zahl der französischen Begrüßungs- und Abschiedsformeln. Man ist zunächst geneigt, an eine Herübernahme aus der Vorlage zu denken. Doch dem ist nicht so⁴⁴⁾. Man muß in diesen Wendungen Gottfrieds Eigentum erkennen. Sie fließen aus einem besonderen künstlerischen Bedürfnis. Vor allem tauchen sie bei feierlichen Anlässen auf, wenn Gottfried uns ein eindrucksvolles Bild der höfischen Kultur vermitteln will. Es ist die Freude am fremden Klang, an den voller klingenden Vokalen des Französischen, die Gottfried diese Sprache gerade zur Schilderung solcher Situationen geeignet erscheinen läßt. Das Französische wird ihm zum Inbegriff feiner Kultur schlechthin⁴⁵⁾. Schon die ungewohnte, fremde Melodie, mit der sich Tristan am Hofe Markes einführt, scheint anzuzeigen, daß man Außergewöhnliches mit ihm erleben wird. Der Bedeutsamkeit der Stunde entspricht ein unerhörtes Schwelgen in Klanglauten (3160; 3259; 3354). Auf den Gruß der Pilger, der in seiner Feinheit auffällig mit ihrem Äußeren kontrastiert (2680), antwortet der immer artige Tristan mit aller Liebenswürdigkeit, die ihm die Natur verliehen hat (2685). Einige schöne Wendungen sind Rual in den Mund gelegt (3851). Echte Freude schafft sich in bescheiden zurückhaltenden Worten Ausdruck 5187: „herre min, / gote sult ir willekomen sin, / iu wern lande unde mir“!⁴⁶⁾. Die meisten Begrüßungen sind formelhaft und haben jeden religiösen Gehalt (506 Marke;

⁴²⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 44.

⁴³⁾ (278, 3438, 5000, 8166, 6247, 8614 usw.)

⁴⁴⁾ U. Stökle a. a. O. S. 5.

⁴⁵⁾ Auch die nachfolgende Übertragung sollte durch das Gleiten von einer Sprache in die andere noch den Klangreichtum erhöhen. Denn sicher entsprach sie keinem Bedürfnis.

⁴⁶⁾ Vergleiche Cunnewarens herzliche Freude über Parzivals Ankunft 305, 27.

4027), (13133 Isold und Gandin), (13297 Tristan und Gandin). Fast unübersehbar, sind die Wendungen, in denen die Hilfe Gottes zum Ausdruck kommt. Spielt doch gerade der Helfer-Gott, der germanisch-nordische *fulltrúi*, im Mittelalter eine große Rolle ⁴⁷⁾. Setzt das natürlich in gewisser Weise eine Hilfsbedürftigkeit der Welt voraus — ein absolut christlicher Gedanke — so liegt doch auf der anderen Seite die Gefahr sehr nahe, daß sich Gott in eine „Funktion an die Welt“ auflöst“ ⁴⁸⁾. Dieser Gefahr ist das Mittelalter häufig genug erlegen. Wolf-ram allein gelang es aus seiner religiösen Tiefe heraus, ihrer Herr zu werden. Formelhaft kommt der Gedanke zum Ausdruck in Wendungen wie „so helfe iu got“, die zwar noch nicht gänzlich ihres religiösen Charakters entbehren, aber doch bis zu einem gewissen Grade verflacht sind. Ziemlich spielerisch wird die Redewendung in den Versen (2231: 4658; 5084; 6254; 13732) angewandt, mit vollem Ernst von Marke (15729).

Verwandt mit diesen Wendungen sind Ausdrücke, in denen die Hoffnung auf die Hilfe Gottes in einem Bedingungssatz deutlich gemacht wird: „Ob ez got wolte“ (1757; 4179; 9156), oder noch formelhafter „geruochoet unser trehtin“ (2723; 4310). Hierhin gehört auch „der ganz biblische Färbung tragende Gedanke, daß Gott den Menschen nicht vergißt“ ⁴⁹⁾. Meist ist er formelhaft angewandt (1710; 9450), mit leichter Komik (9239), mit vollem Ernst von Brangäne (12478).

Der Gedanke des Abhängigkeitsgefühls äußert sich in Wendungen, in denen man sich dem Schutz, der Obhut, der Fürsorge Gottes anvertraut. Beim Abschied empfiehlt man sich gegenseitig dem Schutze Gottes. Und vor allem in Not und Gefahr, in aussichtsloser Lage gehen zu ihm die Bitten der Menschen um Erhörung. So stellt Brangäne, den Tod vor Augen, sich und ihre Herrin in seine Obhut. Der ganze Moroldkampf steht unter dem Zeichen des Helfer-Gottes ⁵⁰⁾, eines Gottes, der zuweilen zur Verteidigung des Rechtes auch in äußerlich sichtbarer Weise eingreift wie uns die Entführungsszene mit dem Norwegerschiff zeigt ⁵¹⁾.

Eine Verengung und Spezialisierung des Helfer-Gottes ist der „höfische Gott“ ⁵²⁾, der es sich angelegen sein läßt, besonders einer Schicht oder Gesellschaftsklasse, eben jener des höfisch-ritterlichen Menschen, zu Hilfe und Dienst zu sein. Zugleich zeigt sich in diesem Gottesbegriff jene Gefahr, auf die ich schon oben aufmerksam machte ⁵³⁾, daß sich Gott an die Welt verliert. Es ist ja bekannt, daß der höfische Gott im Tristan, wo er noch weiter spezialisiert wird auf den Kreis der edelen Herzen (vgl. 1711), eine große Rolle spielt. Jede große Kultur hat ihre eigenen Kategorien, die sie aus der profanen Sphäre in die religiöse überträgt. Ursprünglich weltliche Begriffe werden auf religiöse Dinge angewandt, wobei es dann allerdings bezeichnend für den Ernst einer Epoche oder eines Dichters ist, in wieweit er in der Anwendung gleicher Worte Unterschiede zwischen der profanen und religiösen Verwendung macht. So ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Blütezeit des Rittertums ihre Ansichten von der Welt auf Gott überträgt und ihm Interesse am Kriegshandwerk und an der Kunst (6865; 7645) beimißt. Steht er ja als Schöpfer und als Urheber der gültigen Ordnung hinter allem. Gott wird zum höfischen Gott, der sich der höfischen Gesellschaft annimmt, der Schönheit und Tugenden verleiht. Gott

⁴⁷⁾ Im Parzival z. B. knüpft sich die Idee des Helfer - Gottes das zentrale Problem der Dichtung. Vgl. B. Mockenhaupt a. a. O. S. 47

⁴⁸⁾ B. Mockenhaupt z. a. O. S. 48.

⁴⁹⁾ U. Stökle a. a. O. S. 11.

⁵⁰⁾ Den Moroldkampf behandle ich gesondert S. 51 dieser Arbeit.

⁵¹⁾ Vgl. S. 25 dieser Arbeit.

⁵²⁾ Vgl. dazu H. Naumann I a. a. O. S. 45 und II a. a. O. S. 173, Vgl. ferner S. 52 dieser Arbeit, wo ich besonders darauf eingehe.

⁵³⁾ Siehe oben!

schenkt saelde (3495), saelekeit (6237), ere (5762; 17731). Selbstverständlich für ein Ritterspos verleiht auch Gott Ritterschaft (5043; 5067). Er vergibt ein „wunneclichez leben“ (3686; 5805). Isolde wirft Gott vor, er habe Tristan „dem libe ein ungelichez leben“ verliehen. Auf dem irischen Hoftag staunt die Gesellschaft über die prächtige Erscheinung Tristans 11204: „wa geschuof ie got figure baz ze ritterlichem rehte?“ Es ist dies eine Art gefälliger, angenehmer Gott, der, wie leicht einzusehen, stark zur Vermenschlichung neigt. Doch gibt es auch da starke Gradunterschiede. Während Wolfram der Vermenschlichung Herr wird, Hartmann unermüdlich darum ringt, sieht Gottfried hier gar kein Problem. So können wir schon hier vorausdeutend sagen, daß zwischen der Prägung des Begriffes höfischer Gott und dessen Wiederaufnahme durch Gottfried ein wesentlicher Unterschied besteht.

Was wir bisher kennenlernten, war ein ziemlich flacher Strom von Frömmigkeit, der das ganze Werk durchzieht, eine angenehme und gefällige Religion, die weniger auf die Gläubigkeit des Dichters als auf ein von einer bestimmten Schicht getragenes Christentum schließen läßt. Aber das ist nur die eine oberflächliche Seite des Tristan, die er mit allen Werken seiner Zeit gemeinsam hat ⁵⁴⁾. Schauen wir uns die religiösen Wendungen einmal genauer an, so werden wir bald auf Züge stoßen, die uns an der Frömmigkeit des Dichters zweifeln lassen.

Schon bei den Grußformeln stellten wir fest, daß es Gottfried weniger darauf ankam, die religiöse Verwurzelung des Grüßenden zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr beabsichtigt er, Tristan in seiner ganzen Höflichkeit und Liebenswürdigkeit vorzuführen, einen Blick in seinen Bildungsstand tun zu lassen und zugleich einen Eindruck von prächtiger höfischer Kultur zu vermitteln. Es sind also durchaus weltliche Gründe Anlaß zu den klangreichen Grußwendungen. So ist es auch von hier aus verständlich, warum sie gegen Mitte des Werkes ständig abnehmen und von dem Vers 12000 ab fast ganz verschwinden. Es wäre ja auch zu oberflächlich, den Grund dafür in einer wachsenden religiösen Indifferenz Gottfrieds zu suchen. Das hieße zudem, diesen „religiösen Naturlauten“ ⁵⁵⁾ ein allzu großes Gewicht beilegen, das ihnen nicht zukommt. Der Gruß hat für Gottfried einen festen Platz in der höfischen Welt. Kein Dichter hat ja diese höfische Welt und diese Bildung so verherrlicht wie er. So zeigt Tristan im Gruß seine höfische Erziehung, die ihn allen Menschen lieb macht, zeigt sich im Gruß die Pracht der höfischen Gesellschaft. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, wenn mit dem Hervortreten der Minnehandlung die Grußwendungen langsam abnehmen.

Es ist charakteristisch, daß Ausdrücke des Lobes und Dankes, in denen sich ein innigeres, ja überhaupt das religiöse Verhältnis zu Gott kundtut, im Tristan so gut wie gar nicht vorkommen. Wenn man Gott für ein gelungenes Unternehmen dankt, für ein gutes Ereignis lobt, so setzt das gleich einen wärmeren, religiösen Ton voraus, den wir im Tristan kaum finden. Kindlich klingt das Lob im Munde Tristans (2667), mit Wärme bei Rual (4360). Nach dem Siege über Morold singen Marke und sein Hof Gott ein Preislied (7097). Nicht ganz aufrichtig wirkt in Verbindung mit einer Lügengeschichte das Lob Tristans (7626), ebenso Brangärens (10431). Damit haben wir schon fast alle Stellen erwähnt.

Ein weiteres Moment, das uns in den religiösen Wendungen begegnet und an der Religiosität Gottfrieds zweifeln läßt, liegt in der Art, wie er die Schönheit des Körpers preist. Wir nehmen als Beispiel die Stelle 2397. Als Tristan

⁵⁴⁾ Vgl. S. 37 Anm. 126.

⁵⁵⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 45.

von den Kaufleuten geraubt worden ist, gehen die Zurückgebliebenen an das Ufer und rufen ihm, der in eine ungewisse Zukunft fährt, die Worte nach: „beas Tristant, curtois Tristant / tun cors, ta vie a de commant! / din schoener lip, din süeze leben / daz si hiute gote ergeben“⁵⁶⁾. Aus diesen und ähnlichen Stellen (14494) spricht ein fast heidnisch-antiker Schönheitskult, eine Verherrlichung des Körpers, die keine Grenzen kennt. Der ethische Gehalt wird von der ästhetisch bestimmten Lebenshaltung Gottfrieds fast völlig aufgesogen⁵⁷⁾. In einem Rausch von Schönheit geht er unter. Bezeichnenderweise ist auch hier nicht von der Seele die Rede, die im Tristan überhaupt nur 5 mal erwähnt wird⁵⁸⁾. Leib und Leben und an anderen Stellen noch die ere (14494) werden in Gottes Schutz gestellt. So bittet auch Brangäne in der Todesnot für ihre Herrin um: ere, lip und leben (12841 ff). Es sind rein weltliche Güter, die hier auftauchen und die für Gottfried so wichtig sind, daß er darüber das Heil der Seele vergißt.

Haben wir bisher nur kleinere Abstriche an der Frömmigkeit Gottfrieds machen müssen, so steigen wir zu ernsteren Zweifeln auf, wenn wir Wendungen ansehen, die an Leichtfertigkeit bis Frivolität streifen. Mehr unbewußt frivol wirkt eine Stelle, wenn etwa die Kaufleute den entführten Tristan „achselzuckend“⁵⁹⁾ der Obhut Gottes anvertrauen (2478). Ebenso leichtfertig wirkt das Bemühen des Helfergottes, wenn Tristan den Iren eine Lügengeschichte erzählt und dabei seine erdichteten Gefährten in Gottes Schutz stellt (8822).

Diese mehr unbewußt leichtfertigen Wendungen steigern sich bis zur offenen Frivolität in den doppeldeutigen Aussagen Isolde in den Nachtgesprächen mit Marke (13676 ff.), in der Lauschszone im Baumgarten (14613 ff.) und vor allem in dem Auftritt mit dem Gottesurteil (15534 ff.). Bis zur Unerträglichkeit häufen sich die Wendungen, in denen Isolde sich und Tristan in den Schutz Gottes stellt (14637; 14644; 14655; usw.), ihre Aussagen bei ihm beteuert (10004; 13760; 14755), ihre Unschuld bei seiner Allwissenheit beschwört (13957; 13970; 14752 usw. 15887 ff). Sicher ist mit Heimerle⁶⁰⁾ zuzugeben, daß Gottfried die Listen auf ein weit höheres Niveau erhoben hat als sein Vorgänger, indem er z. B. im nächtlichen Gespräch mit Marke die den Geliebten verleugnende List nie von Isolde ausgehen läßt. Wenn Gottfried aber auch aus einem groben Schwank ein feines Listengewebe verfertigt hat und damit ein sein ästhetisches Empfinden verletzendes, plummes Betrugsmanöver beseitigte, so hat er damit den Betrug nicht beseitigt. Bei der Stoffgebundenheit des Mittelalters wäre das auch schwer möglich gewesen. Nun hat Gottfried aber entgegen seiner Vorlage⁶¹⁾ diese Trugszenen in ein religiöses Gewand gekleidet und in geradezu unglaublicher Weise mit religiösen Vorstellungen und Wendungen ausgestattet und hat dabei unzweifelhafte Frivolitäten nicht gescheut (14755), während er doch den Kern völlig unberührt ließ. Es ist bezeichnend, daß Gottfried den Mißklang, den er damit hervorrief, gar nicht bemerkte oder bemerken wollte. Einen Dichter aber, der über solche Unstimmigkeiten ohne Frage hinweggeht, kann man schwerlich religiös nennen. Man könnte gegen Heimerle die Folgerung ziehen, daß es für Gottfried, der um solch „feine Unterschiede“⁶²⁾ weiß, noch erschwerend wirkt, wenn er so problemlos den religiösen Fragen gegenübersteht.

⁵⁶⁾ Es ist völlig unmittelalterlich hier von einer „Heiligkeit des Lebens“ zu reden, wie es H. Scharschuch (a. a. O. S. 136) tut.

⁵⁷⁾ Nicht umgekehrt wie H. Scharschuch meint a. a. O. S. 136.

⁵⁸⁾ Die Stellen sind der Reihe nach: 4304, 7466, 12947, 14904, 19543; vgl. S. 29 dieser Arbeit.

⁵⁹⁾ G. Weber a. a. O. S. 243.

⁶⁰⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 131.

⁶¹⁾ A. Dijksterhuis a. a. O. S. 134 ff.

⁶²⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 131.

Es ist auch wohl nicht angängig, die offenbaren Frivolitäten und Unstimmigkeiten aus einer „religiös-metaphysischen Sicherheit“⁶³⁾, oder gar aus „unerschüttertem Besitz“⁶⁴⁾ erklären zu wollen. Ich habe schon darauf hingewiesen, in wie weit Gottfried und sein Werk der christlichen Religion verpflichtet sind, wie sie nicht heraus zu denken sind aus dieser gefälligen Ritter-Frömmigkeit⁶⁵⁾. Aber es gibt da Dimensionsunterschiede, die man nicht übersehen darf. Ob Hartmann, der sein Leben lang um ein rechtes Verhältnis zu Gott gerungen hat, vom höfischen Gott spricht oder Gottfried innerhalb eines Lügengespinnstes, so ist das ein bedeutsamer Unterschied. Beide leben zwar in einem festen Christentum, nur einer aber aus dem Geist des Christentums.

Weiter kommen wir noch, wenn wir feststellen, daß bei Gottfried das Gottesbild selbst in einer bezeichnenden Umbildung begriffen ist. Gehen wir auch hier wieder von einem Vergleich mit Hartmann aus, der uns noch einmal den ganzen Unterschied beleuchten soll. Als Riwalin todkrank darniederliegt und alle Hoffnung auf Genesung ausgeschlossen scheint, liegt die Hilfe allein noch bei Gott 1328: „wan daz im got half uz der not, / son kunder niemer sin genesen: / sus genas er, wan ez solte wesen“. Heimerle⁶⁶⁾ rückt diese Verse Gottfrieds eng an eine ähnliche Stelle im Armen Heinrich 203: „des sit ir iemer ungenesen, / got enwelle der arzat wesen“. Es scheint so, als hätten Gottfried beim Niederschreiben diese Zeilen vorgeschwebt. Und doch ist da ein beträchtlicher Unterschied, der die Gottesauffassung Gottfrieds schlagartig beleuchtet. Das so starke Gottvertrauen löst sich bei unserem Dichter wenige Zeilen später in die vage Idee einer Schicksalslenkung auf: „sus genaser, wan ez solte wesen“. Es sollte eben so sein. Gott und Schicksal werden wahllos nebeneinander gebraucht. Doch ist dies nicht die einzige Stelle, wo diese Unausgeglichenheit zwischen einer Gottes- und Schicksalslenkung zum Ausdruck kommt (vgl. 7309).

De Boor glaubt, in dem Moroldkampf und in der Entführungsgeschichte Tristans „den Grundpfeiler des Gottfriedschen Gottesbewußtseins“ entdeckt zu haben, eines Gottes, der das Recht vertritt und das Unrecht straft. Doch wird man bedenklieh, wenn man feststellt, daß „der allgewaltige Herr der Elemente, der diese aufrührt, um das Unrecht zu tilgen, das die Schiffsleute an Tristan getan haben“⁶⁷⁾, sich wenige Zeilen später in eine Schicksalsvorstellung verwandelt 2420: „si haeten sich mitalle ergeben / an die vil armen stiure, / diu da heizet aventiure: / sie liezen es an die geschiht, / weder si genaesen oder niht.“ Auch hier wieder finden wir Gott und Schicksal völlig unharmonisch nebeneinander, so daß eines für das andere eintreten könnte. Ein starkes Gottesbewußtsein kann ich hier nicht entdecken. Zudem hat man gerade bei dieser Erzählung das Gefühl, daß die Allmacht Gottes nur wegen des Fortgangs der Erzählung heraufbeschworen wird, daß auch im ganzen Werk keine vergleichbare Stelle mehr vorkommt⁶⁸⁾.

Wenn im Tristan die Rede von der Vorsehung ist, einer übernatürlichen Macht, die geheimnisvoll in die Wege der Menschen eingreift, zeigt sich am deutlichsten die Umbugung des Begriffes des persönlichen Gottes in eine Schicksalsvorstellung. Den ersten Hinweis auf die Lenkung Gottes finden wir in der

⁶³⁾ G. Müller a. a. O. S. 698.

⁶⁴⁾ H. Naumann I a. a. O. S. 51.

⁶⁵⁾ Darüber hinaus kennt Gottfried auch feinere theologische Fragen, wie wir in den folgenden Abschnitten noch häufig feststellen werden.

⁶⁶⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 43 Anm. 67.

⁶⁷⁾ H. de Boor a. a. O. S. 283.

⁶⁸⁾ Die Schilderung von dem Eingreifen Gottes, seiner Allmacht und Weltregierung, fehlt in der Saga und im Sir Tristrem, ist also Gottfrieds Eigentum; vgl. Piquet a. a. O. S. 94, Stökle a. a. O. S. 66,

Vorgeschiede und gleich mit jener metaphysischen Umbildung der Gottesidee. Als Riwalin nach seiner Ankunft am Hofe Markes seine höchsten Erwartungen übertroffen fühlt, ruft er begeistert aus 496: „binamen got selbe der hat mich / ze diseme lantgesinde braht! / min saelde hat mich wol bedacht“. Die Vorstellung von der Leitung Gottes wird hier zur allgemeinen Schicksalsbestimmtheit des Menschen (saelde), die ihm inne zu wohnen scheint wie beim gaefumadr. Eine andere Stelle ist noch bezeichnender. Als der schwerverwundete Tristan sich in einem kleinen Boot unter Harfenklängen Develin nähert, reden ihn die durch die Musik angelockten Schiffer an 7612: „swaz so dich her gevüeret hat, / got oder wazzer oder wint, / wir bringen dich da hute sint“. Gott wird hier völlig unbefangen neben eine Naturkraft (wazzer, wint) gestellt und wie völlig gleichwertig behandelt.

Wieder an einer anderen Stelle wird Gott zur „Idee eines inneren Bildner“⁶⁹⁾, Tristan zu einem niuwen wunder (6635; 6644), dessen herrlicher Leib in unvergleichlicher Schöne sein Außeres, Gewand und Panzer überstrahlt.

Fragen wir uns, was im Werk und im Leben Gottfrieds das Entscheidende gewesen ist, so können wir kurz sagen: Liebe und Kunst⁷⁰⁾. Es ist nun bezeichnend, daß Gottfried in diesen beiden wesentlichen Faktoren jedes Verhältnis zur christlichen Religion verloren hat. Die Liebe wird ihn zu einer Göttin. Und hatte sonst der christliche Gott den Dichtern des Mittelalters „den Sinn für die Kunst“⁷¹⁾ gegeben, so stammt sie für Gottfried vom Musenberg Helikon. Er nennt seine Kunst „gotes gabe des waren Elicones“ (4896) in einer merkwürdigen Vermischung christlichen und antiken Gedankengutes. Vielleicht haben wir hier in der Antike — und deshalb setze ich den Gedanken an den Schluß — die Wurzel für die religiöse Indifferenz Gottfrieds zu suchen. Scheint es ja so, als hätte die Begegnung mit der Antike, die wohl bei keinem Dichter des Mittelalters so sehr auf innerer Wahlverwandschaft beruht, sein christlich-religiöses Denken untergraben.

Doch dürfen wir dieses Kapitel nicht abschließen, ohne darauf hinzuweisen, daß es auch im Tristan Menschen gibt, „die aus einfacher Frömmigkeit geschlossen und sicher handeln“⁷²⁾. Ich meine Rual und Floräte. Nur darf man hier nicht mit modernen Maßstäben herangehen. Gottfried ist darin ganz Kind seiner Zeit, daß er nicht Charaktere zeichnen wollte, sondern Idealtypen. Das besagt in unserem Falle, daß die religiöse Vertiefung Ruals und Floräts im Zuge der Idealisierung lag, die Gottfried mit ihnen vornahm, nicht etwa im Zuge einer Charakter-Zeichnung, die etwa ihre religiöse Sicherheit gegen die religiöse Gleichgültigkeit Tristans und Isoldens abheben sollte. Versucht doch auch Gottfried bei Isolde vor allem eine religiöse Idealisierung, wie sie sich in der Ausschmückung bestimmter Szenen mit religiösen Wendungen und kirchlichem Gebaren zeigt. Nur daß es hier bis zu einer Verbrämung gekommen ist, da Gottfried nicht von innen her religiös gestaltet, Isolde nur fromm scheint. Die Gestalt Brangärens, die auch von Gottfried vertieft und idealisiert ist, gibt ein Beispiel, wie vorsichtig man zu Werke gehen muß. Wenn Weber sie stark übertrieben ein „routiniertes Werkzeug des Verbrechens“⁷³⁾ nennt, dagegen Scharschuch⁷⁴⁾ in ihr das Bild christlich vollendeter Demut findet, so ist das nicht nur die subjektive Ansicht zweier gänzlich verschiedener Autoren. Gottfried hat eben keinen einheitlichen Charakter zeichnen wollen im modernen

⁶⁹⁾ G. Weber a. a. O. S. 244.

⁷⁰⁾ Vgl. E. Nickel a. a. O. S. 61.

⁷¹⁾ H. Naumann II a. a. O. S. 87.

⁷²⁾ J. Trier a. a. O. S. 81.

⁷³⁾ G. Weber a. a. O. S. 239.

⁷⁴⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 239.

Sinne. Wie alle mittelalterlichen Dichter gestaltet er häufig aus der allgemeinen Situation heraus, nicht aus dem Charakter, wie zum Beispiel in der Szene mit den Henkersknechten deutlich wird (12770 ff). Doch findet gerade die frauliche Brangäne ihre tiefere Einheit in ihrer unbedingten Treue zu ihrer Herrin, verinnerlicht noch durch ein starkes Schuldbewußtsein. Daß sie diese große Treue oft in Konflikt mit dem christlichen Sittengesetz bringt, liegt auf der Hand. Doch Gottfried — und das ist wiederum bezeichnend — sieht einen solchen Konflikt gar nicht, oder macht ihn wenigstens nicht sichtbar. Umgekehrt hätte ihm ein solcher Zwiespalt als Mangel an Treue gegolten.

Nur an der Peripherie des Werkes und in einigen Nebenfiguren ist es Gottfried gelungen, einen wärmeren religiösen Ton zu finden. Ja, selbst Tristan wirkt in seinen Beziehungen zu seinen Eltern zum Beispiel innerlicher und sympathischer. Doch bewegen wir uns damit nicht nur am Rande des Werkes Gottfrieds, sondern auch am Rande seines Wesens.

Gottfried hat kein innerliches Verhältnis zur christlichen Religion gehabt. Das beweist die große Anzahl religiöser Wendungen ⁷⁵⁾, die, zumeist nur oberflächlich eingefügt, ständig zu Frivolität und Leichtfertigkeit neigen. Was aber gänzlich neu und unerhört scheint, ist, daß das Gottesbild selbst in einer inneren Auflösung begriffen ist.

Unser folgender Schritt wird nun sein, die Weltauffassung Gottfrieds, soweit sie in festen Formen Ausdruck gefunden hat, kurz zu skizzieren.

Während im frühen Mittelalter nur ein Wert existierte, Gott, auf den alles hingeordnet war, Leben und Kultur, überhaupt allem Irdischen nur Wert beizumessen war, soweit es Göttliches repräsentierte, spüren wir mit dem heraufkommenden Hochmittelalter ein starkes Anwachsen der Diesseitsstimmung ⁷⁶⁾. Eine neue Weltzugewandtheit kommt mit dem Erstarken des Rittertums, des neuen Kulturträgers, auf den Plan. Kein Dichter ist so Repräsentant dieser neuen Diesseitsstimmung und Weltfreudigkeit wie Gottfried.

Die Welt ist der von Gott geschaffene Kosmos, der Wohnsitz der Menschen. In immer neuen Wendungen kommt dieser Gedanke im Tristan zum Ausdruck (6195; 7208 usw.). Jedoch hat der Ausdruck „welt“ noch immer mehr oder weniger einen Anklang an die Sphäre „des menschlich-personalen Seins“ ⁷⁷⁾. Im allgemeinen sind darunter die Menschen verstanden, im besonderen, weiter nicht verwunderlich für ein Ritterepos, die Ritterschaft, die höfische Gesellschaft. Welt ist im Tristan vor allem die Gemeinschaft der Menschen der höfischen Sphäre (3718; 4250; 6866; 7718 usw.). Gottfried wird nicht müde, ihren Glanz, ihre Pracht, ihren Stolz und ihr Selbstbewußtsein hervorzuheben. Ihr äußeres Bild ist Reichtum und Großartigkeit. Die Zugehörigkeit zu dieser Welt ist die Voraussetzung zu einem höfischen Leben. Zwar haben wir im Tristan vor allem eine Liebesdichtung vor uns. Doch ist das nicht das einzige. Die Minnehandlung baut sich vor einem großartigen höfischen Hintergrund auf, ohne den sie für Gottfried einfach undenkbar wäre. Bezeichnend ist ja, daß sich bei Gottfried gegenüber dem viel stofflicher denkenden Eilhart das Verhältnis von höfischer Welt und Minnehandlung noch zu Ungunsten der letzteren verschoben hat, daß große Teile vorkommen, wo die Liebe überhaupt nicht erwähnt wird. Bei Gottfried, der ja alles Stoffliche, wenn es ihm nicht Wesentliches zur inneren Haltung beisteuert, ängstlich ausschheidet, können wir darin keinen Kompositions-

⁷⁵⁾ Die Zahl der Anrufungen im Tristan stellt die aller anderen Romane weit in den Schatten.

⁷⁶⁾ Vgl. dazu den lehrreichen Aufsatz von H. Brinkmann, Dtsch. Vierteljahrsschrift 4/1924, über „Diesseitsstimmung im Mittelalter.“

⁷⁷⁾ B. Mookenhaupt a. a. O. S. 36.

fehler vermuten wollen. Er hat auch hier Wichtiges zu berichten. In diesen Teilen wird mit aller Pracht die höfische Bildung vor uns ausgebreitet, ihre Aneignung und Bewährung durch die Helden, der „Geist einer reifen Kultur“⁷⁸⁾ vor uns aufgebaut. Was sich Tristan an Fähigkeiten aneignen muß, ehe er ein vollgültiges Glied der höfischen Gesellschaft wird, ist einzigartig. Nicht nur das Kriegshandwerk muß er beherrschen, sondern alle Gebiete der Kunst und Dichtung durchlaufen, bis er zu dem Idealbild höfischer Bildung wird, wie es Gottfried als Wunsch vorschwebt. Zum Schluß ist Tristan der höfische Weltmann, Ritter ohne Makel und Fehler und gleicherweise Isolde das Idealbild einer höfischen Dame.

Darüber hinaus wird die Welt zu einer ethisch-richterlichen Macht. Schon in dem von Gottfried geprägten Wort „gewerldet“⁷⁹⁾ (44; 65) drückt sich die Diesseitsbejahung Gottfrieds und daneben auch der sittliche Anspruch der Welt aus. Nicht nur Gott, auch die Welt ist richterliche Instanz, die Würdige lohnt und Unwürdige straft. Vor allem den Begriff der „ere“ hat die Welt zu vergeben (4416; 5699; 18087). Ueber Ehrlose gießt sie ihren Spott aus (13446), während die Frau, die Ehre und Liebe zu vereinen weiß, von ihr mit „tege-lichen eren“ zu krönen ist (18053 ff.). So nur in der rechten Zugehörigkeit an die Welt findet der Mensch das Höchste, die Ehre. Sie, ohne die kein Ritter leben kann, die auch die beiden Liebenden zwingt, das traumhaft schöne Liebesleben in der Minnegrotte zu beenden, ist der „lebendige Ausdruck der öffentlichen Anerkennung“⁸⁰⁾. Von Tristan als Ideal solcher Gesinnung heißt es 2144: „al diu werlt diu truog in an / vriundes oge und holden muot, / als man dem billiche tuot, / des muot niwan ze tugende stat, / der alle untugende unmaere hat“.

Vor dem Forum der Welt werden die größten Entscheidungen getroffen. Tristan will es (6468) „got und der werlt bewaeren“, daß Morold mit Unrecht Zins gefordert hat, und Isolde muß in der Reinigungsszene die Schuld an ihren Sünden (15672) „got und der werlde künden“. Die Welt teilt aber nicht nur Anerkennung aus, sie empfängt sie auch und hat guten Grund, auf tüchtige Menschen stolz zu sein. Vor allem wirken die Dichter und Sänger reinigend auf die Welt zurück. „Si gebent der werlde hohen muot“ (4760) und werden dem lieblichen Vogelsang verglichen, der „der werlt ir liep beginnet zalen“. (4774) Aber auch die Helden Gottfrieds strahlen ihre Tugenden in die Welt hinein (256). Von Isold heißt es in einem prächtigen Bild 12565: „si git der werlde wunne / geliche alsam diu sunne“.

Ueber dieser höfischen Welt des Glanzes erhebt sich die eigene Welt Gottfrieds mit der Totalität der Liebe, die Leid und Tod gleicherweise in ihren Willen aufnimmt, einer Liebe, die sich alle Zeit hingabebereit über Raum und Zeit bewährt, wie die Helden der antiken Romane vorbildlich zeigten, kurz eine heldische Liebe, Scharf grenzt sie Gottfried ab gegen zwei Extreme, gegen die käufliche, schandbare Minne und die schmachttende, blutleere Minne⁸¹⁾, wie sie etwa Reimar verkörpert. Dieses mußten wir zuvor bemerken, um die Diesseitigkeit Gottfrieds recht verstehen zu können. Dieses „Kind der Welt“⁸²⁾ ist nicht problemlos „der flüchtigen Stunde der bloßen Sinnesfreude hingegeben“⁸³⁾, wie etwa die *clerici vagantes*, die wahren Erben der Antike. Das beweist sein Liebesideal. Somit können wir nun auf jene Stelle zu sprechen

⁷⁸⁾ Fr. Knorr a. a. O. S. 2.

⁷⁹⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 26.

⁸⁰⁾ Fr. Knorr a. a. O. S. 3.

⁸¹⁾ Vergl. dazu E. Nickel a. a. O. S. 63.

⁸²⁾ H. Naumann II a. a. O. S. 147.

⁸³⁾ Fr. Ranke a. a. O. II S. 38.

kommen, auf die schon Ranke ⁸⁴⁾ seinen Finger legte, als er Gottfrieds Weltgesinnung von der der lateinischen Poeten abhob. Ich meine die Verse 12257 ff.: „wir, die zer werlde haben muot, / swie so er si boese oder guot . . .“ Diese Verse verherrlichen eine Hinneigung zur Welt, ohne zu fragen, ob die Gesinnung, die aus der Hinneigung fließt, nun gut oder schlecht ist, stellen also eine unbedingte, uneingeschränkte Bejahung des Diesseits dar. Fürwahr das ist selbst in jener so freiheitlichen Luft des Hochmittelalters wohl der stärkste Ausdruck der Weltzugewandtheit und Weltfreudigkeit, den wir antreffen können. Doppelt kühn wirkt die Wendung dadurch, daß sie in die klare Bewußtheit des Willens aufgenommen ist. Sie erinnert in der unbedingten Bejahung eines Gegebenen an jene kritischen Worte „nu walt es got“ in der Liebestrankszene. Gottfried ist sich der Gewagtheit seiner Ausdrucksweise auch völlig bewußt: „Ob mit oder ohne Gefahr für den Menschen und seine Seele: Die Welt, in die er hineingestellt ist, wird von ihm geliebt und bejaht“ ⁸⁵⁾, ganz so, wie sie ist.

Eine andere Stelle, in der Gottfriedsches Denken bezeichnenden Ausdruck zu finden scheint, ist von ähnlicher Kühnheit in der Weltzugewandtheit wie diese. Ich meine die Worte, in denen Gottfried die glückhafte Liebe Blanscheflurs und Riwalins selbst dem Glück des Jenseits überordnet, und auch hier wieder mit voller Bewußtheit 1371: „daz si enhaeten niht ir leben / umb kein ander himelriche gegeben“. Spätere Schreiber haben an dieser Stelle Anstoß genommen und sie abgeändert ⁸⁶⁾. Während die Gedanken anderer in unablässigem Eifer um das Jenseits kreisen, wirft sich Gottfried bedingungslos seiner Welt in die Arme, verschreibt seine Seele ganz dem Diesseits. Bedeutungsvoll spricht Gottfried hier wenige Zeilen vorher von der „werltwunne“ (1369), die er dem himelriche kontrastierend gegenüberstellt. Mögen andere die Erfüllung ihrer Sehnsucht im Himmel suchen, Gottfried findet sie in dem genießenden Auskosten seiner welt. Er kann in der Seligkeit der Liebe auch der Wonnen des Himmels entraten. In der unbedingten Hingabe an die Schönheit der Welt, in einer neuen Diesseitsfreude, die unbefangen die Welt als Ganzes bejaht, findet er seine wunne.

Eine andere Stelle beleuchtet noch einmal die Welthaftigkeit unseres Dichters. Er sagt, daß Leib und Gut des Menschen Wert ausmachen 5696: „zwo sache enmachen einen man, / ich meine lip. ich meine guot“. Das ist allerdings keines anderen Dichters Meinung gewesen und wirkt auch für den Dichter des edelen herzen merkwürdig einseitig. Wußte doch jeder Christ im Mittelalter, daß Leib und Seele den Menschen ausmachen ⁸⁷⁾. Und alle Kirchenväter haben sich über diese Zweiteilung auseinandergesetzt. Gottfried läßt den göttlichen Teil des Menschen, seine Seele, völlig außer Acht ⁸⁸⁾. Der schöne Leib wird bei ihm fast zum göttlichen Teil, den er nicht müde wird, in „glutvoll kühner Ausmalung leiblicher Reize“ ⁸⁹⁾ zu beschreiben. Die Schönheit der Welt und des Leibes ist es, die unseren Dichter in den Bann zieht und ihn alles Ueberirdische vergessen macht.

Es ist einleuchtend, daß diese Gottfriedsche Welt nicht mehr eine Stufe in der „Gradusordnung der Welt“ bildet ⁹⁰⁾, wo kein Gradus ersetzt werden kann, weil die Gesamtheit der Gradus notwendig „ad perfectam Dei imita-

⁸⁴⁾ Fr. Ranke II a. a. O. S. 38 Anm. 4.

⁸⁵⁾ H. Naumann II a. a. O. S. 146.

⁸⁶⁾ Vgl. Fr. Ranke, Zeitschrift für deutsches Altertum 55/1917.

⁸⁷⁾ Vgl. G. Weber a. a. O. S. 236.

⁸⁸⁾ Im ganzen spricht Gottfried nur fünfmal von der Seele; oft wenn man das Wort erwartete, steht dafür lip oder leben; Vgl. S. 24 Anm. 58 dieser Arbeit.

⁸⁹⁾ G. Weber a. a. O. S. 235.

⁹⁰⁾ G. Müller a. a. O. S. 659.

tionem“ da ist. Die Gottfriedsche Welt hat absolute Geltung gewonnen, die diese Stufenpyramide notwendig sprengen muß. Aber dadurch, daß diese Diesseitsbejahung, die sich der Welt auf Gedeih und Verderb ⁹¹⁾ verschreibt, in der Liebe zu einer großartigen Vergeistigung findet, erhalten wir einen echt mittelalterlichen Transzendentalismus, der sich scharf von der Antike abhebt.

Wir haben oben ⁹²⁾ gesagt, daß mit dem heraufsteigenden Hochmittelalter eine wachsende Diesseitsstimmung Hand in Hand ging, eine wachsende Bewertung der Welt und ihrer Güter mit der unwiderstehlichen Forderung nach eigenständiger Geltung. Damit ergab sich die Aufgabe, das Verhältnis von Welt und Gott, das einstmals in der unbedingten Unterordnung der Welt unter Gott seine Lösung gefunden hatte, zu einem neuen Ausgleich zu bringen. Wie oft auch Gott und Welt fast schlagwortartig in der zeitgenössischen Literatur auftauchen, ohne irgendeine Auswirkung auf die Gestaltung des Werkes zu haben, so hat es doch viele Geister gegeben, die hier ein ernstes Problem fanden, das sie in mühevollen Ringen zu meistern versuchten. Wie hat sich nun Gottfried, der doch wie kein anderer die eine Seite dieses Verhältnisses betont, zu diesem offenbaren „Zeitanliegen“ ⁹³⁾ gestellt? An zwei Stellen, die wir nun besprechen wollen, behandelt er diese Frage.

Als Gottfried den beiden Zieheltern Tristans ein besonderes Lob für ihre bewiesene *triuwe* erteilen will, tut er es mit der bedeutsamen Bemerkung des völligen harmonischen Ausgleiches von Gott und Welt 1801: „der marschale und sin saelec wip / die beide ein triuwe unde ein lip / got unde der werlde waren, / des si guot bilde baren / beidiu der werlde inde gote“ / Mockenhaupts Urteil ⁹⁴⁾, das auch die zweite Stelle miteinbezieht, daß nämlich Gott und Welt völlig gleichwertig nebeneinander gestellt und wie zur Betonung ihrer Gleichrangigkeit genau mit der Präzedenz abgewechselt würde, geht an einem wichtigen Faktor vorbei. In dieser Abwechslung mit der Präzedenz haben wir eine Gottfried eigene Stilfigur vor uns, mit der er ein Mittel gefunden hat, symbolhaft das Einswerden und das Einssein zweier entgegengesetzter Begriffe zu kennzeichnen ⁹⁵⁾. Aus der Abwechslung der Präzedenz können wir also nicht auf die Gleichrangigkeit der Glieder schließen. Trotzdem stimmen wir in dem Endurteil mit Mockenhaupt überein. Wenn wir auch Gottfried gerne glauben mögen, daß die beiden Alten in ihrer *triuwe* zu harmonischem Einklang mit Gott und der Welt gefunden haben, so hat sich Gottfried die Aufgabe doch recht leicht gemacht. Während Wolfram die *arebeit* eines ganzen Lebens benötigt, um zu einer inneren Harmonie zu gelangen, Hartmann trotz ehrlichen Ringens zu keiner befriedigenden Lösung finden kann, verkündet Gottfried hier eine recht problemlose und oberflächliche Einheit.

An einer zweiten Stelle ist die Harmonie von Gott und Welt nicht der Lohn für eine bewährte Tugend, sondern gleichsam pädagogische Fähigkeit des Lehrers, also rational erreichbar durch die Lehre von der *moraliteit* (8004). Von Gottfried hier eingeführt, wahrscheinlich als verwelschte Form der mittellateinischen *moralitas* ⁹⁶⁾, bezeichnet es eine Art Sittenlehre, allerdings eine höfische Sittenlehre. Der ethisch-religiöse Gehalt ist dementsprechend gering. Gleichbleibende Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit, die aus vornehmer Ge-

⁹¹⁾ Vgl. E. Nickel a. a. O. S. 75; ein In-Fragestellen der Weltsicherheit wie im Parzival 475, 13 „ow we werlt, wie tuostu so?“ werden wir im Tristan vergeblich suchen.

⁹²⁾ S. 27 dieser Arbeit.

⁹³⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 28.

⁹⁴⁾ Derselbe a. a. O. S. 27 Anm. 7.

⁹⁵⁾ Zur Betonung der Einheit verwendet Gottfried hier noch das Wörtchen „beide“, das bei ihm eine wichtige Rolle spielt.

⁹⁶⁾ Fr. Ranke I a. a. O. S. 191.

sinnung fließt, innere Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit, Feinfühligkeit des Herzens, wodurch sie vor allem für edle Herzen bestimmt ist, und als Wichtigstes innere und äußere Schönheit, alles das lehrt die moraliteit. Wer diese Lehre beherrscht, vereint in sich problemlos Gott und Welt. Wenn bei Gottfried die Begriffe nicht dualistisch auseinander klaffen, wie es etwa bei Hartmann der Fall ist, so liegt das einfach darin begründet, daß sein Lebensgefühl nicht zwiespältig ist. Der Dualismus wird nicht unwirksam, weil Gottfried zur Einheit gefunden hat, sondern weil er den Ton nur auf die eine Seite, die Weltzugewandtheit legt, der anderen aber nicht ernstlich nachgeht. Für Wolfram⁹⁷⁾ ist, Gott und Welt zu vereinigen, die Mühe eines ganzen Lebens notwendig. Wolfram betont die Schwervereinbarkeit dieser beiden entgegengesetzten, sich bei rechter Auffassung aber doch nicht widersprechenden Forderungen. Die Welt hindert das rechte Verhältnis zu Gott, da sie im Augenblick mit berechtigteren Wünschen vor den Menschen hintritt. Die Ueberwindung der falschen Einstellung zur Welt ist die Voraussetzung der Synthese. Der geläuterte Ritter ist unmittelbar dazu befähigt.

Bei Gottfried dagegen wird zuerst und mit aller Deutlichkeit der Anspruch der Welt erhoben und in freudig bewußtem Genießen bejaht. Die Forderungen Gottes treten dagegen völlig zurück. Man könnte sie etwa so skizzieren, wie es de Boor⁹⁸⁾ tat: „Das Recht Gottes anerkennen, seine Forderungen erfüllen, seine Kirche ehren . . .“. Auch die Synthese kennt Gradunterschiede. Hatte Wolfram zu einer tiefen Einheit gefunden, so tritt uns bei Gottfried eine recht äußerliche und lose Verbindung von Gott und Welt entgegen, der wir den Namen Synthese kaum geben dürfen. In einer Synthese finden Gegensätze in einem geläuterten Lebensgefühl ihre befreiende Lösung, wofür uns Parzival das schönste Beispiel liefert. In einer Verbindung dagegen, wie sie charakteristisch für Gottfried scheint, wird nur eine lose Vereinigung von Gott und Welt erreicht, die sich, konkret gesprochen, in einer oberflächlichen Verbrämung des Lebens mit religiösen Konventionen äußert. Eine solche Haltung, die jeder grundsätzlichen Lösung aus dem Wege geht, können wir nicht religiös nennen. Gottfried hat — das wird hier klar — kein inneres Verhältnis zur Religion gehabt.

II. Das kirchlich-religiöse Verhalten im Tristan

Man hat schon lange darauf hingewiesen, daß die Züge religiös-kirchlichen Verhaltens im Tristan eine weit größere Rolle spielen als etwa im Parzival⁹⁹⁾. Gottfried bringt den Formen des christlichen Kultes und den religiösen Bräuchen ein waches Interesse entgegen, ja man kann sogar sagen, daß er sich peinlichst bemüht, allen Vorschriften der Kirche zu genügen. Das wirkt selbst bei einem mittelalterlichen Dichter auffällig, wenn wir bedenken, wie wenig im Parzival Formen des christlichen Kultes eine Rolle spielen und wie leer und unbesetzt diese wirken¹⁰⁰⁾. Auffallen muß uns nach den bisherigen Feststellungen besonders die starke Betonung des Kirchlichen, aber nur im ersten Augenblick. Dabei kann uns eine Beobachtung weiter helfen. Jede Dichtung verfügt über eine souveräne Freiheit in der Behandlung stofflicher Motive, also auch religiöser. Sie kann ihre Motive hernehmen, woher sie will, und in ihrem Sinne umschmelzen. Das muß man bei einer religiösen Wertung unbedingt im Auge behalten. Wahrung kirchlicher Formen und Beobachtung

⁹⁷⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 25 ff.

⁹⁸⁾ H. de Boor a. a. O. S. 284.

⁹⁹⁾ Vgl. dazu G. Weber a. a. O. S. 242; B. Jansen a. a. O. S. 23; U. Stökle a. a. O.

¹⁰⁰⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 52.

religiöser Bräuche muß noch keineswegs Positives über die religiöse Stellung des Dichters sagen ¹⁰¹⁾. Und umgekehrt kann man von einer Vernachlässigung solcher Formen auch nicht auf religiöse Indifferenz des Dichters schließen. Nur vom Kern her, wie wir schon im ersten Hauptteil betonten, läßt sich die Frömmigkeit eines Dichters und seines Werkes ermitteln. So übersieht Wolfram Äußerlichkeiten und tilgt religiöse Formen. Aus dem Einsiedler macht er im Gegensatz zu seiner Quelle einen Laien. Wolfram kann das tun, er braucht keine Zeremonien und Formen. — weil er die Substanz hat, weil es ihm um das Wesen geht. Gottfried dagegen legt großen Wert auf religiöse Formen und Zeremonien, weil ihm — so dürfen wir fortfahren — das Wesen fremd ist.

Messe und Kirchgang werden mehrmals hervorgehoben. Zuerst bei der Taufe Tristans (1959; 4251) und bei der Eheschließung Riwalins und Blanscheffurs (1631) ist davon die Rede. Rual stellt sich in der Frühe des Sonntags abends vor das Münster 3883: „do man ze messe solte gan“. Vor dem Gottesurteil vernimmt Isolde gar ein Hochamt unter der Assistenz von Bischöfen und Prälaten (15652). Es wird hervorgehoben, daß Isoldens Andacht gotelich war, während es von Marke und Melot einige hundert Zeilen vorher heißt 15152: „ir andaht diu was under in / vil cleine an kein gebet gewant“. Gottfried beabsichtigt mit diesen beiden Stellen vor allem eine Art Charakterisierung. Isolde soll auch in religiöser Hinsicht makellos erscheinen, während Marke und Melot in ihrer Hinterhältigkeit gezeichnet werden sollen. Noch an einer anderen Stelle erwähnt Gottfried das Wort „andaht“ und zwar während des Aufenthaltes in der Minnegrotte (17040). Stellen wir einmal diese beiden Verwendungen desselben Wortes nebeneinander, so läßt sich allein von hier das Gottesverhältnis Gottfrieds ablesen. Gottfried hat nicht in dem Vers 17040 ein ursprünglich religiöses Wort ins Weltliche abgewandelt. So einfach liegen die Dinge nicht. Bezeichnet doch das Wort „andaht“ ganz allgemein das, worauf man seine Gedanken richtet, die Aufmerksamkeit, speziell erst das Denken an Gott ¹⁰²⁾. Vielmehr hat Gottfried bei der Erwähnung in der Minnegrottendeutung den Begriff dem religiösen Gebrauch angenähert. Man soll den religiösen Ton mitklingen hören. Aber hier steht dieser religiöse Unterton in einem durchaus weltlichen Sinn und bezeichnet, seelisch viel eindringlicher genommen, die Hingabefähigkeit in der Liebe, die somit gleichsam zu einem religiösen Akt wird.

Das Gebet kommt im Tristan sehr häufig vor. Vor allem macht man in schwerer Bedrängnis Gebrauch davon. So betet Curvenal, als er von den Kaufleuten ausgesetzt wird, zu Gott (2360) und ebenso Tristan mit kindlichem Ungestüm, das sogar Gott die Schuld an dem Unglück gibt (2490 ff. 2589 ff.). Als Tristan zum zweitenmal an Markes Hof kommt, trifft er die Barone an 6038: „kniewende und an ir gebete“. Was diesem Gebet einen wärmeren Klang verleiht, ist die menschlich echte Verzweiflung der Barone; doch ist es gänzlich verfehlt, von dieser Tatsache auf das Gottesverhältnis Gottfrieds überhaupt schließen zu wollen, wie es Scharschuch versucht ¹⁰³⁾. Wichtig ist neben den religiösen Äußerungen der Umstand, ob der Dichter seine Personen auch nach der Religion lebend vorführt. Schließlich darf man nicht übersehen, daß der Dichter an dieser Stelle, wenn vielleicht auch nicht bewußt, dem hilflosen Beten die Tat Tristans gegenüberstellt.

Völlig absurd scheint zu sein, wenn Stöckle den Musenanruf (4862) in ein christliches Gebet zu verwandeln sucht, indem er einige christliche Wendungen

¹⁰¹⁾ Von dieser Voraussetzung ist Stöckle ausgegangen und somit zu einem gänzlich irigen Ergebnis gelangt.

¹⁰²⁾ Vgl. M. -Lever: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Leipzig *1872.

¹⁰³⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 170.

zum Beweis herauspicks¹⁰⁴⁾. Gerade dieses Gebet ist charakteristisch für Gottfrieds Frömmigkeit in seiner eigenartigen Verquickung christlichen und antiken Gedankengutes. Wenn Wolfram den hl. Geist in seinem „Willehalm“ um Unterstützung in seinem Vorhaben anruft, so wendet Gottfried in enger Anlehnung an Vergil seine Bitte um Erleuchtung an Apoll und die Musen. Das ist etwas ganz Unerhörtes und Beispiellooses in unserer mittelhochdeutschen Literatur. An die Stelle des christlichen Gottes, der bislang den Sinn für die Kunst verlieh¹⁰⁵⁾, rückt der Musenberg Helikon. Gottfried nimmt damit eine bezeichnende Loslösung vom christlichen Brauch vor und beweist erneut seine Diesseitsgesinnung, die die tiefere Wurzel seines engen Verhältnisses zur Antike bildet. Seine Weltfreudigkeit, der „muot zer werlde“, hat ihn in der Antike etwas seinem Wesen Verwandtes finden lassen. Langsam lenkt Gottfried in dem Anruf auf christliche Terminologie zurück. Er spricht von Himmelschören (4906), Gottes-Gabe (4896). „geist ze himele“ (4959). Doch ist das alles in einer so bezeichnenden Unklarheit gehalten, daß es ungewiß erscheinen konnte, ob er nun mit den Himmelschören die neun Musen oder die im Mittelalter so bekannten neun Engelschöre meinte¹⁰⁶⁾. Christliche Vorstellungen wie „läutern“ und „ginnen“ (4890; 4903), die das Mittelalter gern auf Maria anwandte, bekommen hier in der Umgebung antiker Bilder einen völlig weltlichen Sinn. Letztlich ist das ganze Gebet in seiner Bitte um Erleuchtung nichts anderes als eine Apotheose der Kunst, ganz beherrscht von dem Gedanken ihres göttlichen Ursprungs.

Besonders in den Trugszenen kommt dem Gebet eine erhöhte Bedeutung zu (14636; 14706; 15548). In einem späteren Abschnitt werden uns diese meist recht zweifelhaften und oberflächlichen Anrufungen noch beschäftigen¹⁰⁷⁾. Wärmer klingt wieder Tristans Gebet am Grabe seiner Eltern (18654). Scheint es ja so, als ob nicht nur Rual und Floräte, sondern auch Tristan in seinen Beziehungen zu ihnen ein innigerer Ton eignete, allerdings im Gegensatz dazu, worauf der Dichter im wesentlichen hinaus will.

Stökle hat schon festgestellt, daß der Segen im Tristan eine über Erwarten große Rolle spielt¹⁰⁸⁾. Meist wird er in den Abschiedsgruß mit eingeflochten (1575; 2685; 11529). Daß er nicht nur formelhaft angewandt wird, geht aus den Versen 6789 ff. hervor. Einmal bedeutet „segenen“ sich bekreuzen, zweimal ist eine kirchliche benedictio darunter verstanden (5023; 15639). Stökle¹⁰⁹⁾ weist nach, daß der Ausdruck 15096 „da sol man kriuzen für den haget“ auf eine kirchliche Benediktion, die signatio nubium zurückgeht und die folgende Wendung „segenen vür den gaehen tot“, eine im Mittelalter verbreitete Ausdrucksweise in der Litanei ist. Bei Gottfried ist von der religiösen Bedeutung nichts mehr zu spüren. Die Wendungen atmen völlig weltlichen Geist.

Auch Geistliche werden erwähnt, einmal der Lehrer der beiden Isolden (7697), dann der Bischof von Thamise (15342) und ganz allgemein „bischove und prelaten“ (15637). Daß man aus der Achtung, mit der Gottfried von den Priestern redet, nicht auf seine Frömmigkeit schließen kann, leuchtet ein. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb sie Gottfried nicht mit Wohlwollen hätte

¹⁰⁴⁾ A. Dijksterhuis a. a. O. S. 183: „Stökle interpretiert 4870 als den Thron der neun Engel. Also christlich, während doch folgt „der wirt die niun wirtinne, / Apolle und die Camenen, / der oren niun Sirenen, die da ze hove der gaben pflegent ...“; Vgl. U. Stökle a. a. O. S. 20.

¹⁰⁵⁾ Vgl. S. 26 Anm. 71 dieser Arbeit.

¹⁰⁶⁾ U. Stökle a. a. O. S. 20.

¹⁰⁷⁾ S. 35 ff dieser Arbeit.

¹⁰⁸⁾ U. Stökle a. a. O. S. 14.

¹⁰⁹⁾ Derselbe a. a. O. S. 16.

zeichnen sollen ¹¹⁰). Das sind doch Dinge der Konvention, die mit dem Wesen der Frömmigkeit nichts zu tun haben. Es ist ja gerade bezeichnend für Gottfried, daß er äußeren Gepflogenheiten des kirchlichen Lebens sehr loyal gegenübersteht. Kritik an Geistlichen tönt uns durch das ganze Mittelalter gerade aus frommem Munde entgegen ¹¹¹). Man wußte wohl zwischen Amt und Person zu scheiden. Die veränderte Stellung des Bischofs von Thamise, der bei Gottfried in günstigerem Licht erscheint als in seiner Vorlage, hat einen negativen Zweck. Marke soll in der Rolle des Anklägers, die bei Thomas der Bischof inne hatte, jede Teilnahme verlieren. „Das ist der tiefere Sinn der veränderten Haltung des Bischofs von Thamise“ ¹¹²).

Der Lebensweg des Christen beginnt mit der Taufe. Bei der ersten Erwähnung ist sie verbunden mit der inleite der vorgeblichen Mutter (1964), einem Brauch, der zur Zeit Gottfrieds noch nicht so bekannt war, wie man annehmen könnte. Stöckle weist einige Quellen aus dem 12. Jahrhundert nach, in denen von diesem Brauch die Rede ist. Gottfried zeigt sich durchaus vertraut damit, wie er ihn auch inleite nennt gemäß der kirchlichen Formel: „ad introducendam mulierem“ ¹¹³). Bemerkenswert ist, daß dieser kirchliche Brauch hier von Gottfried betrügerisch in Anspruch genommen wird. Die Erwähnung hat also keinen religiösen Wert, sondern zeigt uns, daß Gottfried religiöse Wendungen und kirchliche Formen seinen Zwecken dienstbar macht, um einen glatteren und glaubwürdigen Fortgang der Erzählung zu finden. An die inleite schließt sich die Taufe an, auf die Gottfried einen betonten Wert legt. 1968: „do was dem cleinen kinde / der heilege touf bereit, / durch daz ez sine cristenheit / in gotes namen enpfiege, / swiez ime dar nach ergienge. / daz ez doch cristen waere“. Gottfried betont mit aller Korrektheit die Notwendigkeit und Einmaligkeit der Taufe, wie es besser kein Theologe hätte tun können (vgl. 2044).

Darüber hinaus deutet er das spätere Schicksal des Knäbleins an. Er will sagen: Wie es ihm auch später ergehen mag, die Hauptsache ist, daß er der Form nach nun ein Christ ist. Ganz unkirchlich wirkt demgegenüber die Haltung Wolframs, der etwa das Leiden der Gralsleute eine Erneuerung der Taufe nennt (493,13). Wie stets kommt es Wolfram nur auf das Wesen an, und in seinen unkirchlich scheinenden Versen (vgl. besonders 111,7) ist mehr vom Sinn der Taufe enthalten als in der korrekten Haltung Gottfrieds.

Wie auf die Taufe legt Gottfried auch auf die kirchliche Eheschließung einen großen Wert. Das ist um so bemerkenswerter, als die Kirche trotz ihres Anspruchs bis zum Tridentinum kaum Anteilnahme an der Eheschließung erreicht hat. Gottfried erscheint darin geradezu kirchlicher als die Kirche. Denn die Kirche hat das Zustandekommen der Ehe stets nur vom manifestierten Willen der Brautleute abhängig gemacht. Seit Hinkmar von Reims hing die Gültigkeit der Ehe vom erstmaligen Vollzug ab. So wurde auch die klandestine Ehe, wenn auch ungern, von der Kirche noch bis zum Konzil von Trient anerkannt. Man muß die Art, wie Gottfried die kirchlichen Trauungsfeierlichkeiten bei Riwalin und Blanscheflur und die Assistenz betont, vor diesem Hintergrund sehen, um zu erkennen, wie wichtig ihm die äußere Form erscheint. Sie ist ihm alles. Denn in einem Epos über Tristan und Isolde von dem Wesen der Ehe zu erfahren, dürfen und können wir nicht erwarten. Warum dann aber diese äußere Betonung der Form, statt die heikle durch den Stoff gegebene Frage zu übergehen? Denn

¹¹⁰) Isolde's Können mußte in umso höherem Maße leuchten, als ihr geistlicher Lehrer in „kunst“ und „list“ erfahren war.

¹¹¹) Vgl. Hartmann, Erec 6628 „swie hohe er waere beschorn er wart do lützel uz erkorn, ez waere abt oder bischof“.

¹¹²) M. Heimerle a. a. O. S. 138.

¹¹³) Nicht ad purificandam mulierem (3. Moses 12, 1).

daß ein so feingeistiger Dichter wie Gottfried nicht plump sein Wissen über die Ehe ausbreiten wollte, dürfen wir wohl voraussetzen. Nun zuerst die Verse 1628 ff.: „da nemet si offenliche / vor magen und vor mannen ze e, / und rate zwære, daz ir e / ze kirchen ir geruochet jehen, / dā ez pfaffen unde leien sehen, / der e nach cristenlichen site: da saeleget ir iuch selben mite“.

Wolfram kennt für keine der zahlreichen Ehen im Parzival eine kirchliche Trauung. Und doch hat kein Dichter so sehr die Ehe verherrlicht. Sein Parzival ist ein Loblied auf die Gattentreue. Und bei ihm finden wir den „erhabensten Preis der mittelhochdeutschen Literatur auf die Ehe“¹¹⁴⁾ überhaupt. Wolfram verzichtet bewußt auf alle äußeren Zeremonien, weil er „die Substanz mit unvergleichlicher Sicherheit hat“¹¹⁵⁾. Bei Gottfried muß man das Gegenteil annehmen. Er legitimiert, weil ihm das Wesen abgeht. Und wenn wir einmal tiefer blicken, dann werden wir unser Urteil bestätigt finden. Tristan bringt nach seiner Genesung in Irland der Königinmutter eine erdichtete Geschichte vor, um nach Hause zu gelangen. Er gibt vor, daß ihn daheim ein junges Weib erwarte, die, wenn er zu lange ausbleibe, vielleicht einem anderen gegeben würde (8185). Dabei läßt er wie beiläufig das Wort von „gotes e“ (8187) fallen. Darauf gibt ihn die Königin frei mit den Worten, 8201: „Tantris, diu not ist ehaft: / alsus getane geselleschaft / sol nieman guoter scheiden.“ Deutlich steht dahinter das Wort aus der Bibel: „Quod ergo Deus coniunxit, homo non sepat“¹¹⁶⁾. Hier wird das Wort aber im Zusammenhang mit einer frei erfundenen Geschichte aufgegriffen, ohne daß Gottfried irgendwie seinen Lesern die Tiefe dieses Wortes vor Augen führen oder sich damit innerlich auseinandersetzen wollte. Dieser Gedanke taucht Gottfried nur auf, um einen glatten Fortgang für seine Erzählung zu haben. Er hat ihn keineswegs innerlich beschäftigt. So gibt es in der Gemeinschaft von Marke und Isolde über die Gültigkeit und Unlösbarkeit der Ehe keine Auseinandersetzung, hier wird nicht von „gotes e“ gesprochen. Der Gedanke schon wäre Gottfried unmöglich. Dagegen schwebt ihm bei einer anderen Stelle, beim Minnetrank eine ähnliche biblische Wendung vor, obwohl das, was dort zwischen Tristan und Isolde vor sich geht, mit einer christlichen Ethik kaum zu vereinen ist. Die Stelle steht bei Matthäus einige Zeilen vor der oben angeführten¹¹⁷⁾ „... et erunt duo in carne una. Itaque non sunt duo, sed una caro“. Bei Gottfried wird daraus 11716: „si wurden ein und einvalt, die zwei und zwivalt waren e“. Im Grunde genommen ist ja der ganze Tristan schon vom Stoff her schlecht mit dem Gedanken einer christlichen Ehe zu vereinen. Und selbst ein religiöser Dichter wäre hier auf unlösliche Probleme gestoßen. Wie aber Gottfried den Fragen zu Leibe geht, im Grunde packt er sie gar nicht an, verrät eine erschreckende religiöse Seichtheit: auf der einen Seite die Betonung der Wichtigkeit einer kirchlichen Trauung, dazu ein Wissen um die Heiligkeit der Ehe, auf der anderen Seite ein Untergraben ihres Gehaltes, indem bedenkenlos religiöse Bilder auf Vorgänge übertragen werden, die einer christlichen Ehe direkt entgegenstehen. Äußere Betonung der Form und Legitimierung hier und leichtfertiges Spiel mit dem Heiligsten dort sind nur zwei Seiten für ein und dieselbe Sache, für einen gänzlichen Mangel innerer religiöser Substanz.

Aufschlußreicher noch als die Sakramente, die erwähnt sind, ist das eine, das bei Gottfried fehlt. Ich meine die Beichte oder Buße. Schon Stöckle hat das

¹¹⁴⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 73 meint die Verse 468,5 „wert ir erfunden an rechter e...“.

¹¹⁵⁾ Derselbe a. a. O. S. 74.

¹¹⁶⁾ Matth. 19,6; Vgl. Marc. 10,9.

¹¹⁷⁾ Matth. 19,6; Vgl. 1. Kor. 7,10.

Fehlen dieses Sakramentes bemerkt ¹¹⁸⁾. Allerdings ist ihm nicht eingegangen, daß das ein beachtenswertes Symptom ist. Denn eine Beichte hat keinen Platz im Tristan. Eine büßende Isoldé wäre ein Unding für Gottfried. Schon der Gedanke wäre für ihn unvollziehbar. Nicht das Fehlen der Buße ist also beachtenswert. Das wäre an und für sich kein Symptom, dem ich etwas über die Frömmigkeit eines Dichters entnehmen könnte. Im Falle Tristan wäre es höchstens auffällig, daß ein Dichter, der mehrere andere Sakramente erwähnt und überall zu legitimieren bemüht ist, gerade über die Beichte nichts verlauten läßt. Aufschlußreich aber wird diese Feststellung, wenn wir erkennen, daß eine Buße der Liebesauffassung Gottfrieds scharf entgegensteht. So fällt in diesem Zusammenhang begreiflicherweise auch nie das Wort Sünde. Nun liegt es mir fern, vom Dichter zu erwarten, daß er jedes Mal eine Tat Gut oder Böse nennen soll. Der Dichter ist kein Sittenlehrer oder gar Moralprediger. Er wirkt vor allem durch sein Werk. Er kann darin den Menschen in Sünde verstricken, ihn in seiner ganzen Schuldhaftigkeit vorführen, ohne gleich immer die Sünde ausdrücklich zu verurteilen. Nur muß er die Voraussetzung dafür offen halten. Verwischt der Dichter aber beim Leser das Gefühl für die Sünde, nivelliert er Gut und Böse, wie es bei Gottfried unstreitig der Fall ist, so kann man ihn keine religiöse Natur nennen, da er gegen die elementarsten Grundsätze christlicher Ethik verstößt.

Vom Begräbnis und Tod wird einige Male geredet, aber immer nur beiläufig. Gottfried spricht nach seinen eigenen Worten nicht gern von solch traurigen Dingen und macht sie möglichst kurz ab 1854: „nun sol ich aber noch enwil / iuwer oren niht beswaeren . . .“ heißt es beim Begräbnis Blanschefflurs ¹¹⁹⁾. Kurz wird das Begräbnis Rivalins erwähnt (1690), ebenso Morolds (7202). Dagegen läßt der Dichter Tristan am Grabe seiner Eltern weilen und schöne Worte der Kindesliebe finden (18654).

Von den religiösen Sitten seiner Zeit sind in den Tristan das Gottesurteil und die Schwertleite eingegangen. Wir wollen hier nur kurz die Schwertleite besprechen und das Gottesurteil in einem besonderen Abschnitt behandeln. Merkwürdig bleibt es, daß gerade der Dichter, der am wenigsten kriegerisch gesonnen ist, diese hochmittelalterliche Zeremonie ¹²⁰⁾ am eindrucksvollsten zeichnet. Gottfried erwähnt kurz die Messe im Münster (5015) und die Erteilung des Segens, benedictio ensis, und gibt damit kund, „wieweit in seinem Verstande Kirchliches in Weltliches hineinzu spielen hat“ ¹²¹⁾. Anschließend gürtet Marke seinen Neffen mit dem Schwert und legt ihm die Sporen an. Er gemahnt ihn an seine Abstammung, seine Ritterpflichten, empfiehlt die Schwachen und die Frauen in seinen Schutz, 5029 ff.

„wis diemüete und wis unbetrogen,
wis warhaft und wis wolgezogen;
den armen den wis iemer guot,
den richen iemer hochgemuot;“

¹¹⁸⁾ U. Stökle a. a. O. S. 31; vgl. diese Arbeit S. 15.

¹¹⁹⁾ Man braucht in der Absage Gottfrieds an die Totenklage kein unsoziales Moment zu sehen, wie Schwietering meint (Zeitschr. für deutsches Altertum 64/1927 S. 143). Die ergreifende Klagegebärde Blanschefflurs wirkt stärker als alle Worte; vgl. M. Heimerle a. a. O. S. 47.

¹²⁰⁾ Zum Kapitel Schwertleite verweise ich auf: W. Erben: „Schwertleite und -Ritterschlag“, Zeitschrift für historische Waffenkunde, 8/1919; E. H. Maßmann: „Schwertleite und Ritterschlag“, Diss. Hamburg 1932; Fr. Pientzer: „Schwertleite und Ritterschlag“, Diss. Heidelberg 1934.

¹²¹⁾ G. Weber a. a. O. S. 242.

Stökle ¹²²⁾ hat für diese Zeilen Stellen aus der Bibel nachzuweisen versucht. Doch meint er später auch, daß wir in dieser Aufforderung Markes eine im Mittelalter übliche Redeweise vor uns haben, so daß an eine Entlehnung aus der Bibel nicht unbedingt gedacht zu werden braucht. Die Verse bleiben ganz in den Bahnen der Konvention. Vor allem spielen die darin erwähnten Tugenden im Verlauf der Handlung gar keine Rolle, ganz im Gegensatz zum Parzival. Wenn Jansen in der Rede Markes „jede Aufforderung, Gott durch Fasten, Beten, Kirchgang und ein frommes Leben zu dienen“ ¹²³⁾, vermißt und daraus Rückschlüsse auf die Religiosität Gottfrieds machen zu können glaubt, so heißt das doch in allzu naiver Weise einen Dichter zum Schulmeister stempeln. So einfach liegen die Dinge nicht. Gerade das Gegenteil ist richtig. Wenn Gottfried von Religiön spricht, hat er stets diese äußeren Werke der Frömmigkeit im Auge, die er mit peinlicher Sorgfalt zu erfüllen sucht. Wem das bisher Gesagte nicht genügt, den verweise ich auf die Szene mit dem Gottesurteil, wo Isolde tatsächlich die von Jansen vermißten Werke der Frömmigkeit „Beten, Fasten, Kirchgang“ erfüllt, während aber von einer wirklichen inneren Umkehr nichts gesagt und gespürt wird.

Auf die Erinnerungen an die biblische Geschichte komme ich in einem späteren Abschnitt zu sprechen ¹²⁴⁾. Die Gottesmutter ¹²⁵⁾ wird im Tristan mehrfach erwähnt, einmal beim Abschiedsgruß Ruals an die Pilger (3851), einmal von Marke (5169). Tristan wird von Isolde in den Schutz der „himelischen künigin“ (14875) gestellt, allerdings in einem Zusammenhang, der die Anrufung recht fragwürdig erscheinen läßt. Dasselbe Bild bieten die Anrufungen Christi (15455; 15735). Auch der hl. Geist wird einmal vor dem Moroldkampf erwähnt (6122). Natürlich kommt auch der Teufel vor, meist in der älteren Bezeichnung „valant“ und bildlich gebraucht (8905; 8972; 9084 Drachen), (6213; 6852 Morold), (14512 Melot). Zweimal wird er in der vollen Bedeutung auf den Plan gerufen als Urheber des Bösen, der dem Menschen zum Schlechten rät (11335) oder sein Spiel mit ihm treibt (12128).

Fassen wir nun den Inhalt der beiden behandelten Kapitel zusammen, so ist das erste, was wir feststellen, eine Summe von theologischen Wendungen, die über das ganze Werk verbreitet sind, und daneben ein auffälliges Interesse des Dichters für das kirchliche Leben ¹²⁶⁾. Voreilig wäre es indes, von hier aus auf ein tieferes Verhältnis Gottfrieds zur christlichen Religion zu schließen. Denn schauen wir einmal unter diese glänzende Oberfläche, so erkennen wir, daß es für Gottfried gar kein ernstes Gottesverhältnis gibt, daß die Betonung kirchlicher Formen, die äußere Legitimierung einen Mangel an innerer Substanz verdeckt. Das konnten wir an immer neuen Beispielen zeigen. Nicht nur entspricht der Häufigkeit der Gottesanrufungen kein ernster Gebrauch, so daß sie sich bewußt und unbewußt bis zu offener Frivolität steigern, sondern die Gottesidee selbst ist in einer deutlich erkennbaren Umbildung zu einer Schicksalsvorstellung begriffen. Dem steht als Positives eine sehr gewagte Weltbejahung und Diesseitsfreudigkeit gegenüber, die jede Gradusordnung sprengt und nur zu einer oberflächlichen Einheit mit Gott gelangen kann.

Trotzdem dürfen wir im Tristan nicht von „verkalkter Erstarrung“ und „geölter Konventionalität“ ¹²⁷⁾ reden. Es gibt auch im Tristan Menschen, die aus einer

¹²²⁾ U. Stökle a. a. O. S. 68.

¹²³⁾ B. Jansen a. a. O. S. 51.

¹²⁴⁾ Vgl. S. 38 dieser Arbeit.

¹²⁵⁾ Über die Marienverehrung im Mittelalter, vor allem bei den Minnesängern und Epikern: vgl. E. Wechßler a. a. O. S. 438.

¹²⁶⁾ Im Gegensatz dazu bietet der Parzival zu Anfang ein Bild „eigenartiger Konventionalität“ (B. Mockenhaupt a. a. O. S. 57). Aber diese Konventionalität ist nur die Oberfläche einer Frömmigkeit, die Parzival von der Wurzel aus durchlebt.

¹²⁷⁾ G. Weber a. a. O. S. 243; B. Jansen a. a. O. S. 25.

inneren Frömmigkeit leben und handeln¹²⁸). Aber sie spielen bei Gottfried bezeichnenderweise nur eine untergeordnete Rolle und kommen nur an der Peripherie des Werkes vor. Ich nannte schon Rual und Floräte. Auch Brangäne trägt christliche Züge. Aber man darf da nicht fest zupacken. Man könnte leicht widersprechende Seiten aufdecken. Sogar Tristan eignet in den Beziehungen zu seinen Eltern ein wärmerer Ton: dies aber ganz im Widerspruch zu dem, was der Dichter in der Hauptsache will, worum es ihm im wesentlichen im Tristan geht.

III. Die religiösen Bilder im Tristan.

Die Gottfriedschen Bilder sind, wie schon oft festgestellt wurde, meist unanschaulich und ohne Bildhaftigkeit. Sie haben etwas Schimmerndes und Zerfließendes. Sie machen nichts sichtbar und gestalten sich damit dem Gebiet der Musik zu. Auch sind seine Bilder nicht kühn und einmalig wie die Wolframs, sondern durch die Beschränkung auf die ästhetische Schönheit gedämpft und wenig plastisch. Jede Gewaltsamkeit der Vergleiche liegt Gottfried fern. Was seine Bilder auszeichnet, ist nicht die Anschauung, sondern eine innere Wesensverwandtschaft, die zwischen dem Bild und dem Verglichenen besteht¹²⁹). Natur, Jagd, Religion sind die Gebiete, aus denen unser Dichter schöpft. Hier handelt es sich allein um die Bilder, die der theologischen Sphäre entnommen sind. Und diese sind bei keinem Dichter so zahlreich wie bei Gottfried. Wir müssen annehmen, daß ihm das Denken in theologischen Kategorien sehr geläufig war. Die große Bewandtheit Gottfrieds auf religiösem Gebiet hat mehrere Ausleger dazu gebracht, Gottfried für einen Geistlichen zu halten¹³⁰). Doch läßt sich diese Vermutung wohl kaum noch aufrecht halten, selbst wenn man die Kühnheit mancher Wendungen eher einem Priester als einem Laien zutraute¹³¹). So ist man auch heute im großen und ganzen von dieser Ansicht abgekommen. Da wir außer jener Bezeichnung „Meister“ nur noch Gottfrieds Werk haben, bleibt uns nichts anderes übrig, als dieses nach seinen Lebensumständen zu befragen. Und dabei machen wir die eigentümliche Feststellung, daß der subjektivste unter den mittelhochdeutschen Dichtern gerade am wenigsten von seiner Person mitteilt. So persönlich sein Werk ist, der Mensch Gottfried tritt vollkommen dahinter zurück. Gottfried muß in seiner Jugend einen hervorragenden Unterricht gehabt haben, wenn man an die auserlesene Erziehung Tristans und Isolde denkt oder die logische Durchbildung seines Stiles ins Auge faßt. Vermutlich hat er in Paris, dem theologischen Studium obgelegen und den Magistergrad erworben. Später wird er dann als Kleriker in einer Kanzlei, etwa der bischöflichen in Straßburg, eine Tätigkeit aufgenommen haben¹³²). Die schwierigen Akrosticha im Anfang und Fortgang seines Werkes verraten einen Dichter, dem Schreiben und Lesen zur täglichen Gewohnheit geworden sind. Auch in dem Wortspiel Tristan – Tantris¹³³) äußert sich ein typischer Buchmensch.

Stökle¹³⁴) hat sehr viele Übereinstimmungen Gottfriedscher Bilder mit biblischen festgestellt. Doch hat er dabei außer Acht gelassen, daß sehr viele von den

¹²⁸) J. Trier a. a. O. S. 81; vgl. S. 26 dieser Arbeit.

¹²⁹) A. Dijksterhuis a. a. O. S. 131 ff.

¹³⁰) U. Stökle a. a. O. S. 104; B. Jansen a. a. O. S. 10; C. Wesle a. a. O. S. 66.

¹³¹) C. Wesle a. a. O. S. 67.

¹³²) Vgl. dazu K. Stenzel a. a. O. S. 472.

¹³³) Das Mittelalter liebte solche Wortspiele, hinter denen sich ein geheimnisvoller Sinn verbarg, z. B. das Wortspiel mit Eva-Ave (Dreves — Blume II S. 229 Anal. hymn. XI 36) „Et ex Eva format Ave / Evae verso nomine“. Oder: (Dreves — Blume II S. 238 Anal. hymn. II 39) „Sumens illud Ave / Gabrieli ore / funda nos in pace / mutans nomen Evae.“ Ob unser Dichter hier Anregungen für sein Wortspiel gewonnen hat?

¹³⁴) U. Stökle a. a. O. S. 33.

Ausdrücken, die er anführt, mittlerweile Gemeinbesitz des Volkes geworden waren. Es ist eine Frage, die wohl kaum zu klären ist, in wieweit sie überhaupt noch religiöse Vorstellungen weckten¹³⁵⁾. Ob Bilder wie „Blume, Krone, Spiegel, Edelstein“ und andere zu Gottfrieds Zeit noch religiöse Assoziationen hervorriefen, was sie bei uns Modernen, die mit den Vorstellungen nicht vertraut sind, nicht mehr tun, wird sich immer schwer entscheiden lassen. Vielleicht wurde beim Bild von der Krone noch leise der religiöse Unterton gespürt. Im geistlichen Schrifttum wurde es häufig mit dem Genitiv der Tugend verwendet. Es war die Krone des Lebens, die den Frommen, Bekennern, Märtyrern und heiligen Jungfrauen versprochen wurde. Das Bild geht auf die Bibel zurück: „Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae“¹³⁶⁾. Gerade dieses Bild war im Volke tief verwurzelt und hat seine bis zum heutigen Tage lebendig fortwirkende Spiegelung im Brauchtum gefunden¹³⁷⁾. So hat es vielleicht noch in Gottfrieds Tagen einen religiösen Klang gehabt. Gottfried wendet dieses Bild gern auf Rual und Floräte an (1798). Notwendig religiöse Vorstellungen mußte es hervorrufen, wenn es von ihnen heißt: „die sint ouch dort gecroenet, / da diu gotes kint gecroenet sint“ (18668).

Ebenso ist ein anderes Bild charakteristisch für Floräte, Spiegel und Edelstein mit dem Genitiv der Tugend 1907: „diu reine Floraete. / diu wibes ere ein spiegelglas / und rehter güete ein gimme was“. So heißt es oft im Preis auf Maria: „Summi regis mater virgo — virgo gemma virtutum“¹³⁸⁾.

Verbreiteter ist noch das Bild vom Spiegel, das in drei metaphysischen Verwendungen in der geistlichen Literatur vorkommt¹³⁹⁾: I. Spiegel der Gottheit; II. Spiegel des Vergänglichen; III. der Mensch als Spiegel der Gottheit. „Speculum ecclesiae“ ist der Titel vieler geistlicher Tugendlehren im Mittelalter, ebenso „gemma animae“¹⁴⁰⁾. Religiösen Klang hat nur die Erwähnung Florätens 1907: „wibes ere ein spiegelglas“. So heißt Maria z. B. „speculum humilitatis“¹⁴¹⁾, oder Gott wird angeredet: „Intus tu speculum, tu speculum foris“¹⁴²⁾. Man könnte noch viele ähnliche Beispiele anführen.

Noch abgeblaßter und volkstümlicher scheint mir das Bild von der Blume als Sinnbild weiblicher Anmut und Symbol der Jungfräulichkeit zu sein. Im geistlichen Schrifttum wurde es meistens auf Maria angewandt. Man könnte Belege daraus häufen. Stökle¹⁴³⁾ führt eine Anzahl Stellen an, die sich beliebig erweitern ließen. Ich erwähne hier einen Vers von Adam v. St. Victor, dem größten lateinischen Dichter des Mittelalters: „Flos de spina / spina carens / flos spineti gloria . . . rosa patientiae . . . flos campi“¹⁴⁴⁾. (Vgl. Cant, Cant, 2,1) Hugo v. St. Victor sagt von Maria: „Est flos pulchritudine“¹⁴⁵⁾. Gottfried verwendet die Blume als Sinnbild der Schönheit für beide Isolden (11525; 17564; 18957), als Sinnbild der Jungfräulichkeit: (12634; 14765).

¹³⁵⁾ Nach Ausführungen von Professor L. Wolff.

¹³⁶⁾ Vgl. 2. Tim. 4,8 „corona justitiae“; Willrams Hohes Lied a. a. O. S. 46 „corona haereditatis aeternae“; Hier Apoc. 2, 10.

¹³⁷⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VIII S. 1078; herausg. H. Bächtold-Stäubli, 9. Bd. Berlin 1927—1941.

¹³⁸⁾ Dreves Blume II S. 268 Anal. hymn. IV 37; andere Belege bei Stökle a. a. O. S. 138; vgl. Johansdorf: „Sist (seine Herrin) aller güete ein gimme“ (M. F. 93,1).

¹³⁹⁾ G. Lüers a. a. O. S. 245.

¹⁴⁰⁾ Hugo v. St. Victor Migne 177 p. 355; Honor. Augustodunensis Migne 172 p. 815.

¹⁴¹⁾ Alanus de Insulis (Elud. in Cant. Cant. Migne 210 p. 63).

¹⁴²⁾ Aur. Prudentius (Dreves — Blume I S. 20 Anal. hymn. L 30) vgl. Trudperter Hohes Lied 93, 27 „din sêlesolder spiegel sin, dâ dâ dinen fridesamen chunûche unde dinen lieben gemahelen inne sehest.“

¹⁴³⁾ U. Stökle a. a. O. S. 35.

Adam v. St. Victor (Dreves — Blume I S. 269 Gautier III 186).

¹⁴⁵⁾ H. von St. Victor (Sermo 34, Migne 177 p. 980).

Ebenso abgeblaßt ist das biblische Bild ¹⁴⁶⁾ vom Läutern des Goldes, das Gottfried gerne verwendet. Man wird zu Gottfrieds Zeiten kaum noch den religiösen Unterton gehört haben. Auch Hartmann (Erec 6783) und Wolfram (Parzival 614, 12) kennen das Bild. Zur Ergänzung von Stöckles zahlreichen Belegen aus dem religiösen Schrifttum nenne ich noch zwei Stellen aus dem Trudperter Hohen Lied: „Er lutert (der heilige Geist) daz herze“ . . . „Wande siu gelutert habent daz hailige ewangelium also daz wizze silber“ ¹⁴⁷⁾. Am ausgeführtesten hat Gottfried das Bild in den Versen 892: „der Isot under ougen siht, / dem lutertz herze unde muot, / reht als diu gluot dem golde tuot“. (Vgl. 12941; 13073).

Bei dem Bild von den Tugendkleidern (4567) ist der theologische Charakter noch deutlich. Wenn das Bild auch zu Gottfrieds Zeiten sehr geläufig war, so wurde das religiöse Element darin sicher noch gespürt. Das Bild geht in seiner letzten Wurzel auf die allegorische Waffenrüstung Gottes zurück, von der der Apostel Paulus spricht (Ephes. VI, 11). Bei Honorius Augustodunensis heißt es: „Vestimenta eius (animae) sunt virtutes, quibus ita decoratur. ut corpus vestibus“ ¹⁴⁸⁾. Pseudo — Hugo deutet die Priestergewänder als Tugenden: „Alba . . . munditiam vitae designat. Per cingulum . . . continentia intellegitur. Stola, per quam oboedientia signatur. Casula . . . per quam caritas intellegitur“ ¹⁴⁹⁾. Im Rheinischen Marienlob heißt es von den Kleidern Marias: „Wat mach baz din guldin kleit sin, / wan diner minnen oberste schin? ff. ¹⁵⁰⁾“.

Ausdrücke wie „sweben“ (53; 263; 310 usw.), „stigen“ (1616; 5831), „schibe“ (7161) werden in dem Zusammenhang, in dem sie bei Gottfried erscheinen, keinen religiösen Klang mehr gehabt haben ¹⁵¹⁾.

Neben diesen mehr oder minder abgeblaßten Wendungen, die selbst in Gottfrieds Tagen kaum noch ihren theologischen Ursprung verrieten, finden wir im Tristan sehr viele Stellen, die deutlich ein theologisches Gepräge zeigen und meistens auf die Bibel zurückgehen. Sie beweisen, wie geläufig Gottfried die Welt der Bibel und des religiösen Schrifttums sein mußte. Dabei entwickelt Gottfried eine ganz eigene Art, diese religiösen Bilder zu verwenden. Meist läßt er sie nicht in ihrem ursprünglichen Sinne bestehen, sondern deutet sie willkürlich für seine Zwecke um. Das Ergebnis ist die gänzliche Zerstörung des religiösen Elementes. Der religiöse Gehalt wird zu Gunsten einer völligen Verweltlichung preisgegeben. Stöckle ¹⁵²⁾ ist bei Behandlung dieser Stellen ohne Kritik vorgegangen, indem er nicht auf die besondere Verwendung dieser theologischen Bilder achtete.

Gleich das erste Beispiel zeigt uns diese charakteristische Umbiegung Gottfrieds 29: „Ir ist so vil, die des nu pflegent, / daz si daz guote zübele wegent, / daz übel wider ze guote wegent: / die pflegent niht, si widerpflegent“ ¹⁵³⁾. Dahinter steht deutlich spürbar

¹⁴⁶⁾ Ps. 65, 10: „Probasti nos deus igne, nos exanimasti, sicut exanimatur argentum“.

¹⁴⁷⁾ Trudperter H. L. a. a. O. S. 124 und 171.

¹⁴⁸⁾ Honor. Augustodun. (Expos. in Cant. Cant. 4 Migne 172 p. 428 A).

¹⁴⁹⁾ Pseudo — Hugo von St. Victor (Migne 177 p. 403).

¹⁵⁰⁾ Rheinisches Marienlob a. a. O., Vers 4347 ff.

¹⁵¹⁾ Mechthild, v. Magdeburg (Ausgabe Morel 220, 10) „Gotz gabe in der sele swebet“; Preißer II, 107; Walther 56, 102; Arme Heinrich 149 „swebendez herze“; — stigen ist die Metapher für die via purgativa; Walther 118, 28: — das Rad ist die Metapher für die Gottheit bei Hildegard v. Bingen (vgl. G. Liers S. 242); vgl. K. Burdach; Ackermann S. 249; Wackernagel: Kleine Schriften I S. 241; Weinhold: Abhandlungen der Berlin. Akad. 1892.

¹⁵²⁾ U. Stöckle a. a. O. S. 56.

¹⁵³⁾ Wir haben in dem Wort „pflegen“ ein besonders schönes Beispiel für das Gottfriedsche Wortspiel, in dem sich Klanggleichheit und Bedeutungsverschiedenheit verbinden. Vers 29 pflegen = betreiben, darauf aus sein; Vers 32 pflegen = Fürsorge haben, kultivieren im geistigen Sinn. (Vgl. H. Scharfchuch a. a. O. S. 24).

Jesaias 5, 20: „Vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum; ponentes tenebras lucem et lucem tenebras; ponentes amarum in dulce et dulce in amarum“. Jesaias spricht hier von den Sünden der Juden und ruft denen ein Wehe entgegen, die die Moral zu verkehren, die sittliche Weltordnung umzudrehen suchen. Bei Gottfried dagegen hat das Wort eine völlig andere Note. Er nimmt es auf in der Auseinandersetzung mit den falschen Kritikern, also in einem durchaus weltlichen Sinn. Bei Jesaias wirkt das Wort wie die Fanfare des Jüngsten Gerichts. Mit der Unbedingtheit eines sittlichen Anspruchs tritt es vor die Menschen hin und droht allen, die sich seiner Forderung entziehen, mit Verderben. Bei Gottfried hat gleich alles einen gefälligeren Ton, der noch erweicht wird durch das anmutige Gewand, in das der Dichter seine Gedanken kleidet. Doch darf uns das nicht dazu verleiten, an dem Ernst seiner Forderung zu zweifeln. Höhepunkte sinnlichen Klangschwelgens und brillanter Wortspielerei sind zugleich innere Höhepunkte. Trotzdem ist das sittliche Ethos eines unerbittlichen Propheten hier einem mehr ästhetischen Tadel gewichen. Wer gut und schlecht nicht auseinander hält, versündigt sich, nicht am göttlichen Sittengesetz, sondern am Geist eines Kunstwerkes. Ein Bibelwort wird hier völlig seines religiösen Charakters entkleidet und von Gottfried in seinem durchaus weltlichen Sinne gedeutet. Dabei wird aus einem allgemein verpflichtenden Ethos eine mehr schönggeistige ästhetische Forderung, aus einer prophetischen Drohung eine Rüge, aus einer Sünde gegen das Sittengesetz ein Verstoß gegen den Geist der Kunst.

Einen verwandten Gedanken finden wir einige Zeilen später 37 ff.

„Hei tugent, wie smal sint dine stege,
wie kumberlich sint dine wege!
die dine stege, die dine wege,
wol ime, der si wege unde stege!“¹⁵⁴⁾

Auch diese Verse beziehen sich auf ein Bibelwort: „Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam et pauci sunt, qui inveniunt eam“¹⁵⁵⁾. Gerade d'eses Wort war im Mittelalter sehr bekannt und findet sich fast bei allen Kirchenvätern. Selbstverständlich hat es auch in die Predigt Eingang gefunden¹⁵⁶⁾. Auch in der Hymnenpoesie findet es sich ein wenig variiert: „Ardua est arta via ducit sursum, / ampla est atque devexa quae deorsum“¹⁵⁷⁾. Es ist eine Fortsetzung des oben behandelten Gedankens. Hatte Gottfried in den Versen 29 ff. einen Tadel ausgesprochen allen denen, die durch ungerechtfertigte Kritik die Kunst zerstören, lobt er nun die, die durch ein rechtes Urteilsvermögen die wahre Gesinnung einem Kunstwerk gegenüber finden (40). Und sie sind umso mehr zu preisen; denn es ist schwer und mühevoll, die rechte, unvoreingenommene Stellung zu einem Kunstwerk zu finden. Schmal ist der Weg und kumberlich, den man gehen muß, wenn man einem Kunstwerk in ehrlicher Kritik gerecht werden will. Auch hier ist der religiöse Gehalt zugunsten einer gänzlich abgelegenen weltlichen Idee preisgegeben. Nur ein ferner Klang gemahnt noch an die alte Bedeutung.

Stökle rückt die Verse 8399: „wirde unde nit diu z wei diu sint / reht als ein muoter und ir kint“ eng an ein Wort von Alanus¹⁵⁸⁾. Doch ist bei Alanus von superbia die Rede, nicht von „wirde“. Superbia ist aber ein Hauptlaster dieser Welt und kaum mit dem Gottfriedschen Wort auf eine Stufe zu stellen.

¹⁵⁴⁾ Das großartige Wortspiel mit „wegen“ und „stege“, das den Reiz dieser Stelle ausmacht, können wir im Neuhochdeutschen nicht wiedergeben.

¹⁵⁵⁾ Matth. 7, 14; Vgl. Luc. 13, 24.

¹⁵⁶⁾ Vgl. dazu U. Stökle a. a. O. S. 56.

¹⁵⁷⁾ Dreves — Blume II S. 63 Anal. hymn. XII 24.

¹⁵⁸⁾ U. Stökle a. a. O. S. 48/9; Alanus de Insulis (De planctu naturae Migne 210 p. 468).

Gottfried greift besonders dann gern zu religiösen Bildern, wenn er vom Gang der Erzählung zu eigenen Betrachtungen überlenkt. Es ist zu wenig, wenn man diese subjektiven Einschübe nur „als elegante, geistvoll unterhaltende Plaudereien über Dinge des Herzens und der Gesellschaft“¹⁵⁹⁾ bezeichnet. In ihnen gibt Gottfried seine eigensten und persönlichsten Absichten kund, um damit noch einmal das Geschehen in seiner ganzen Bedeutung zu erhellen. Daß Gottfried gerade hier zu religiösen Bildern greift, zeigt seine ungemeine Vertrautheit mit der hl. Schrift und den Kirchenvätern, darüber hinaus seine Absicht, den Kern seiner Dichtung religiös zu verklären.

Die ganzen Bilder vom Ackerbau in der „rede von minnen“ sind biblischen Ursprungs und gehen auf den neutestamentlichen Gedanken Gottes als *agricola animae* zurück¹⁶⁰⁾. Bei dem Vers 12235 „wir müezen sniden unde maen / daz selbe, daz wir dar gesaen“ mußte, mit Sicherheit noch der religiöse Klang gespürt werden: „Quae enim seminaverit homo, haec et metet“¹⁶¹⁾. Auch im religiösen Schrifttum war das Bild gebräuchlich, oft in der Paulinischen Abwandlung. Bei Pseudo-Bernhard von Clairvaux¹⁶²⁾ heißt es: „Si seminantes in carne tuam messimus corruptionem, seminantes in spiritu nostram metemus incorruptionem“. Gottfried verwendet diese Bilder wiederum in einem völlig abgelegenen Sinn von seiner Minneauffassung. Bei Paulus sollte der Gedanke der Selbstverantwortung des Menschen für sein sittliches Tun möglichst eindringlich in einem Gleichnis aus der Natur nahe gebracht werden. Gottfried verengt diesen Gedanken und säkularisiert ihn, indem er ihn auf sein doch sehr weltliches Minneideal überträgt. Aus einer allgemein bindenden, sittlichen Verpflichtung wird eine hochgeschraubte nur für wenige gültige Forderung mit völlig weltlichen Zielen. Einen ähnlichen Gedanken, bloß in speziellerer Abwandlung finden wir einige hundert Verse später 12251: „wir saejen alle valscheit, / so sniden laster unde leit“. Auch hierfür finden wir das Vorbild in der Bibel: „qui seminat iniquitates, metet mala“¹⁶³⁾. Ebenso ist das Bild (12228) „wir saejen bilsensamen dar / und wellen danne, daz uns der / liljen unde rosen ber“ in der Bibel gebräuchlich. „Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus“¹⁶⁴⁾.

Im Grunde ist es nur die speziellere Form des vorherigen Gedankens, verbunden mit der Form des „tu adynatu“. Jeder Mensch ist für sein Tun verantwortlich. Er kann nicht für eine schlechte Tat guten Lohn erwarten. Ein ursprünglich religiöser Gedanke wird hier von Gottfried auf ein völlig abgelegenes Gebiet übertragen, verweltlicht und verengt.

Wenn Gottfried in der „rede von minnen“ von dem „staeten friundes muot“ (12269) spricht, „der die rosen bi dem dorne treit, / die senfte bi der arbeit“, so wandelt er in bezeichnender Weise ein religiöses Bild um. Die Stelle „sicut lilium inter spinas“ (Cant. Cant. 2.2) wurde bei den verschiedenen Auslegern bald auf Maria, bald auf die christliche Seele bezogen. Maria ist die Rose unter den Dornen, oder die Rose ohne Dorn, oder in anderer

¹⁵⁹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 22.

¹⁶⁰⁾ Joh. 15, 1; 1. Kor. 3, 10: „Dei agricultura estis.“

¹⁶¹⁾ Galat. 6, 8; Hofia (Zeitschrift für deutsches Altertum 52/1915) denkt an eine Entlehnung aus Ovid *ars am.* II 319 ff.

¹⁶²⁾ Pseudo-Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Verba sap. Migne 184 p. 1036).

¹⁶³⁾ Prov. 22, 8; Vgl. 2. Kor. 9, 6.

¹⁶⁴⁾ Matth. 7, 16; U. Stökle a. a. O. S. 46 gibt noch weitere Belege aus dem religiösen Schrifttum der Zeit.

Variation ist Eva der Dorn, Maria die Rose¹⁶⁵). In den Händen Gottfrieds macht dieses Bild eine bedeutsame Wandlung durch. Was in dem religiösen Schrifttum ein Gegensatz war, Rose-Dorn, wobei jedesmal die Rose das Erlesene und das Göttliche, der Dorn das Verworfene und das Leiden kennzeichnen sollte, verliert unter dem einheitschaffenden Blick Gottfrieds jede Spannung. Beides gehört in seiner Auffassung der Minne zusammen, Liebe und Leid, Rose und Dorn, untrennbar. So wird ein religiöses Bild von alter kirchlicher Tradition bei Gottfried nur ein anderer weltlicher Aspekt seine Idee der leid- und glückverbindenden Liebe.

Eine andere Wendung, die eigentlich schon in das nächste Kapitel gehört, sei hier noch erwähnt 13010: „ir beider sin, ir beider muot, / daz was allez ein und ein. / ja unde ja, nein unde nein“. Dahinter steht deutlich spürbar die Stelle: „Sit autem sermo vester est, est, non, non“¹⁶⁶). In der Bibel soll die absolute Aufrichtigkeit damit gekennzeichnet werden, hier auch aber nur zwischen den beiden Liebenden. Im Verhältnis Marke – Isold, Marke Tristan gilt dieses Wort nicht. Es hat nur beschränkte Gültigkeit und beweist uns darüber hinaus, wie völlig frei Gottfried mit ursprünglich religiösen Gedanken umgeht.

Auf eine weitere Stelle bin ich schon im Zusammenhang¹⁶⁷) zu sprechen gekommen. Ich meine die Verse 15094 ff. „wan swa die husgenoze sint / gantlützet also der tuben kint / und als des slangen kint gezagel . . .“. Diese Stelle hat im Hintergrund das Bibelwort: „Attendite a falsis prophetis: qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces“¹⁶⁸). Stökle weist mehrere Belege im religiösen Schrifttum nach, in denen von der Taube als Sinnbild der Einfalt und von der Schlange als Sinnbild der Bosheit die Rede ist¹⁶⁹). So richtig die Beobachtung im einzelnen ist, so ruht doch das Gottfriedsche Bild auf dem angeführten Bibelgleichnis als ganzem, das Gottfried in dichterischer Freiheit mit anderen Bildern kontaminiert hat. Gottfried wendet sich in diesem Gleichnis gegen die beiden „merckere“ Melot und Marjodo, die nach außen den Liebenden freundlich tun, während sie in Wirklichkeit auf Verderben sinnen. Er kennzeichnet ihr Verhalten, indem er sie in Parallele zu den falschen Propheten setzt, als Falschheit und Hinterlist. Doch hat gerade dieses Wort in Gottfrieds Munde wenig Gewicht. Gegenüber den raffinierten Verstellungskünsten Isoldens und Tristans gilt dieses Wort nicht. An solchen Stellen zeigt sich deutlich die Schwäche Gottfrieds.

In einem anderen Einschub, dem Exkurs über die huote, finden wir wieder eine Menge Entlehnungen aus dem religiösen Schrifttum. Mit der Behandlung dieser Frage steht Gottfried keineswegs allein da¹⁷⁰), kaum ein Dichter, der sich nicht über die huote geäußert hätte¹⁷¹). Gottfrieds Auseinandersetzung, so sehr er Eigenes bietet, ist ein „Kompendium von Ideen seiner Zeit“¹⁷²). Zu seinem Eigentum gehören vor allem die Anklänge an die Bibel. Wie nach dem Sündenfall

¹⁶⁵) Pseudo-Bernhard v. Clairvaux (De beata Maria virg. sermo Migne 182 p. 1020) „Eva spina, Maria rosa.“
Walther nennt im Spruch auf das Magdeburger Weihnachtsfest 19,31 die Königin Irene, die in Deutschland Maria hieß: „Rösane dorn, ein tûbesunder gallen.“
Mechthild v. Magdeburg (Ausgabe Morel 10, 11): „O du schöne rose in dem dorne . . .“

¹⁶⁶) Matth. 5, 37; Vgl. Jac. 5, 12.

¹⁶⁷) Vgl. S. 33 ff. dieser Arbeit.

¹⁶⁸) Matth. 7, 15; vgl. Matth. 10, 16.

¹⁶⁹) U. Stökle a. a. O. S. 45.

¹⁷⁰) Vgl. dazu L. Seibold, Studien über die huote, Berlin 1932, German. Studien 123; dazu L. Wolff Anzeiger für deutsches Altertum 52/135 ff.; Vgl. E. Nickel a. a. O. S. 25 ff.

¹⁷¹) Hartmann (Iwein 2895); Wolfram (Parzival 216, 26); Hausen (M. P. 50, 23).

¹⁷²) E. Nickel a. a. O. S. 26.

unserer Stammeltern die Erde nur noch Disteln und Dornen tragen sollte (Genesis 3, 18), so bringt bei Gottfried die huote der Frau diese argen Früchte 17859: „diu huote vuoret unde birt, / da man sie vuorende wirt, / niwan den hagen unde den dorn.“ Darum, so schlägt Gottfried vor, soll man die Frau, wenn man schon huote üben will, einzig in zarter Unterweisung hüten. Denn Verbotenes hat von jeher die Frauen mehr gereizt als abgeschreckt, wie ja die Erzählung unserer Stammeltern beweist. In so spielerischer Weise findet Gottfried dann zum Sündenfall. Der Gedanke ist zwar originell, aber auch sehr bedenklich. Liegt doch in seiner Weiterführung ein Vorwurf Gott gegenüber enthalten. Gottfried hätte es jedenfalls besser als er gemacht. Ich nenne das eine spielerische und lässige Art, von religiösen Dingen zu sprechen, die einer frommen Natur kaum eignet.

Wenn Gottfried in diesem Zusammenhang die „fige“ als die verbotene Frucht bezeichnet, so beweist er damit, daß er in der modernsten theologischen Literatur bewandert ist. Es ist ja so, daß uns in der Heiligen Schrift nicht gesagt wird, um welche Frucht es sich bei dem Verbot handelte. Man hatte stets den Apfel als das Nächstliegende angenommen¹⁷³). Isidor von Pelusium¹⁷⁴) nennt als erster die Feige als verbotene Frucht. Honorius von Autun, Rupert von Deutz, Petrus Lombardus, Alanus sprechen nicht von ihr. Nur Hugo v. St. Victor erwähnt sie, und Petrus Comestor nimmt diese Ansicht in seine *historia scholastica* auf¹⁷⁵). Jedenfalls handelt es sich um eine theologische Streitfrage, die gerade in Gottfrieds Zeit besprochen wurde, aber so wenig durchgedrungen war, daß sie nur wenige gebildete Kleriker kannten. Was Gottfried hieran so besonders anzog, daß er davon spricht, war wohl der Reiz des Neuen und Unbekannten, der diese Ansicht umgab.

Gottfried ist der festen Meinung, daß Eva nie nach der Frucht gegriffen hätte, wenn es ihr nicht untersagt gewesen wäre. Und würde man heute den Versuch wiederholen, so fänden sich tausend Eves, die um des Verbotes willen (17965) „sich selben liezen unde got“. Findet man aber doch einmal eine Frau, die mit männlicher Härte diese Schwäche unterdrückt (17982): „da honiget diu tanne, / da balsemet der scherlinc, / der nezelen ursprinc / der roset ob der erden“. Diese Form des „ek tu adynatu“ findet sich sowohl in der Bibel „pro saluincia ascendet rabies et pro urtica crescet myrtus“¹⁷⁶), als auch bei antiken Schriftstellern, zum Beispiel in der Lieblingseklage des Mittelalters: „et durae quercus sudabunt roscida mella“¹⁷⁷). So ist es wohl unmöglich festzustellen, woher Gottfried dieses Bild hat. Annzunehmen ist, daß beides Gottfried bekannt war, so daß sich hier vielleicht zwei Ströme trafen.

Sein Ideal findet Gottfried in der Frau, die die Forderungen von *lip* und *erē* (18014) in harmonischen Einklang zu bringen versteht. Selig der Mann, der eine solche Frau findet. Er trägt in sich das „lebende paradis“ (18066). Dort wachsen alle erdenklichen Tugenden, und Disteln und Dornen sind daraus verbannt (18067). Wer dieses Liebesglück genießt, hat auf Erden schon das Paradies, so daß er in Erdenseligkeit des Himmels leicht entraten kann. Was bedeutet das Paradies der Stammeltern gegen dieses, ist man

¹⁷³) Auch sonst spielt der Apfel in den Mythen vieler Völker eine Rolle; vgl. Hesperiden-apfel.

¹⁷⁴) Isidor v. Pelusium (Ep. 1, 51 Migne 78 p. 214).

¹⁷⁵) Hugo v. St. Victor (Adnot. elucid. in Pentat. in Gen. Migne 175 p. 42); Petrus Comestor (Hist. schol. L. c. c. 23 Migne 198 p. 1073).

¹⁷⁶) Ps. 35, 7; 41, 19; 51, 13; 60, 17; usw.: Vgl. Bernhard v. Clairvaux „Mel de petra, oleum de saxo durissimo.“ (Cant. Cant. 61, 4 Migne 183 p. 1072).

¹⁷⁷) Vergil Eklog. 4, 30.

versucht zu fragen. Die ganze Erzählung vom Sündenfall ist für Gottfried nur ein Sammelbecken, aus dem er hier und dort Bilder und Wendungen nimmt, die er in völlig weltlichem Sinn für seine Idee benutzt. Eine ernste Auseinandersetzung mit dem Fall der Stammeltern, wie wir sie bei Wolfram finden, gibt es bei Gottfried nicht. Wir haben ja gesehen, wie leichtfertig er auf dieses Thema ablenkt. Irgendeine tiefere Beziehung kann Gottfried nicht zur Religion gehabt haben.

Noch einmal greift Gottfried ganz zuletzt zu einem Bild aus diesem Komplex. In drei kurzen dramatischen Versen leitet er das Liebeslager im Baumgarten ein 18161: „nu tet er rehte als Adam tete: daz obez. daz ime sin Eve bot, / daz namer und az mit ir den tot“. Eine Verurteilung Adams und Evas, Tristans und Isoldens ist das kaum. Sahen wir doch gerade, wie wenig ernst unser Dichter die Erzählung vom Sündenfall nahm. Zudem leitet Gottfried in diesen Versen nur der Gedanke an die Beschwerden, die aus der Handlungsweise den Liebenden erwachsen. Irgendeine moralische Verurteilung ist in ihnen nicht zu finden. Mit einem Gemeinplatz, wie so oft, leitet er die Szene ein und geht damit jeder ernsten Auseinandersetzung aus dem Wege. (Vgl. 12710).

Blicken wir noch einmal von hier aus auf das Kapitel zurück! Das Erste, was wir feststellen, ist eine ungemeine Vertrautheit Gottfrieds mit dem religiösen Schrifttum, das ihm so geläufig ist, daß er einen großen Teil seines Bilderschatzes aus seiner Sphäre entnimmt. Dabei ist bedeutsam, daß Gottfried diese Bilder keineswegs in ihrem gebräuchlichen Sinn anwandte, sondern in einem durchaus abgelegenen weltlichen. Auch hier spürten wir wieder seinen diesseitigen Geist. Das Religiöse — so können wir abschließend sagen — hat für Gottfried keinen Wert und keine Bedeutung an sich. Nirgends finden wir einen Ansatz zu einer persönlichen, inneren Auseinandersetzung mit der christlichen Religion. Sie dient ihm lediglich zur Ausschmückung seines Werkes, zur Untermalung seiner Ideen.

IV. Zur Darstellung der Frömmigkeit bei Gottfried.

Bevor wir nun in eine Analyse der Welt der Minne eintreten, ist es von großer Wichtigkeit, eine Frage noch zu beantworten. Welche Funktion spielt Gott in dem Leben Tristans und Isoldens? Welche Bedeutung messen die beiden Liebenden ihm in ihrer Minne zu? Wir haben schon im vorigen Kapitel Andeutungen in dieser Richtung gemacht. Doch um ein abgerundetes Bild zu gewinnen, wollen wir nun drei Kapitel interpretieren, worin die Stellung der Liebenden zu Gott deutlich wird, die Szene mit dem Gottesurteil, den Moroldkampf und die Lauschszene im Baumgarten. Eine Untersuchung größerer zusammenhängender Episoden wird das bisher gewonnene Urteil bestätigen und abrunden. Stökle¹⁷⁸⁾ hat in seiner Arbeit eine ganze Reihe Eigenschaften Gottes aufgezählt, die irgendwie im Tristan vorkommen. So stellt er fest, daß „so ziemlich alle Eigenschaften Gottes zur Sprache“ kommen: „Reichtum, Güte, Allwissenheit, Barmherzigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit“. Nun ist es aber weniger wichtig, welche Eigenschaften im Tristan vorkommen, da man ja annehmen kann, daß diese einem theologisch gebildeten Dichter wohl vertraut waren, als vielmehr welche Eigenschaften im Tristan eine bedeutsame Rolle spielen. Damit stoßen wir auf das Problem des höfischen Gottes, das allerdings für den Tristan von großer Wichtigkeit ist. Der Versuch einer Deutung dieser Frage soll auch eine Aufgabe dieses Kapitels sein.

178) U. Stökle a. a. O. S. 9.

Wir wollen uns zunächst daran geben, das Verhältnis Tristans und Isoldens zu Gott als dem Lenker ihrer Lebenswege zu untersuchen. Einen Mangel an Hinweisen auf ein geheimnisvolles Walten, das die beiden Liebenden unentrinnbar zueinander treibt, können wir im Tristan nicht feststellen. Mit echt dichterischer Feinheit versteht es Gottfried, dies unsichtbare Walten bald mehr bald weniger deutlich sichtbar zu machen. Sehen wir von den Voraussetzungen ab, die über das ganze Werk verbreitet sind und den Gang der Handlung begleiten (6594; 7059; 7195; 8253; 8574; 7812), und beschränken uns auf die wichtigsten ausgeführten Stellen! Isolde ist bei Gottfried die Schicksalsgebundene, Schicksalsgeweihte, die Hand in Hand mit dem Schicksal geht ¹⁷⁹⁾. Immer greift sie dann ein, wenn sich ihr Schicksal ankündigt ¹⁸⁰⁾. Wo bei Thomas alle Frauen den Betäubten finden, erblickt ihn bei Gottfried nur die junge Isolde ¹⁸¹⁾. Symbolgleich leuchtet ihr sein Helm entgegen, der mit dem Zinnier des Minnepfeiles geschmückt ist, und zugleich hörbar wie ein Leitmotiv klingt ihr Schicksalslied an. 9369 ff.

„nu ergiengez, alse ez solte
und alse der billich wolte,
diu junge künigin Isot
daz si ir leben unde ir tot,
ir wunne unde ir ungemach
zallererste gesach“.

Und mit ähnlichen Worten wird eine zweite Szene eingeleitet, in der die junge Isolde wieder abweichend von Thomas in Tantris den Mörder ihres Oheims entdeckt. Schicksalhaft wie der vorausgeschilderte Akt ist auch dieser Vorgang, der somit bedeutsam auf die Auffindung Tristans zurückweist. 10057: „Nu ergiengez aber Isolde, / also der billich wolde: / daz aber ir herzequale / zem anderen male / vor den andern allen vant“. Indem der Dichter ausdrücklich jede rationale Motivierung ablehnt und nur „ausweichend den Gemeinplatz von der Neugierde einführt“ ¹⁸²⁾, gibt er damit seiner Grundauffassung von der überpersönlichen Macht des Schicksals, das die Liebenden unentrinnbar zusammenführt, kund. Das Schicksal ist im Tristan keine Fiktion, sondern eine bestimmende Macht, die an Höhepunkten entscheidend in die Handlung eingreift. Doch macht dieser Begriff im Tristan noch einen Prozeß der Vergeistigung durch. Dadurch daß der Dichter dieses äußerliche Fatum noch mit einem zweiten Faktor, Isoldens Liebe, vereinigt, gibt er uns den Gedanken zur Hand: „Dies Schicksal, das sie ruft und dem sie unwissend — willig folgt, ist nichts als ihr eigenes Herz; Schicksal und Herz sind Eines“ ¹⁸³⁾. Deutlicher wird das noch an einer anderen Stelle. Als Tristan und Isolde von Brangäne erfahren, daß sie den Liebestrank getrunken, der ihnen den Tod bringen wird, neigen sie sich mit feierlichen Worten diesem verhängten Schicksal und nehmen es in freudigem Entschluß in ihren Willen auf. Das bedeutet natürlich nicht eine Aufhebung des Schicksals. Aber dadurch, daß dieser übernatürlichen Macht ein freier Wille antwortet, wahrnt Gottfried die Würde der menschlichen Persönlichkeit ¹⁸⁴⁾. Vor diesem Hinter-

¹⁷⁹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 46.

¹⁸⁰⁾ Auch M. Heimerle (a. a. O. S. 54) stellt fest, daß Gott als Lenker der Handlungen zurücktritt, während der Mensch in den Vordergrund geschoben wird.

¹⁸¹⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 90.

¹⁸²⁾ E. Nickel a. a. O. S. 46.

¹⁸³⁾ Derselbe a. a. O. S. 48.

¹⁸⁴⁾ Wie die „Schöne Seele“ den Gegensatz von Pflicht und Neigung überwindet, indem sie die Pflicht zur Neigung macht, so überwindet das edele herze den Gegensatz von Schicksal und Eigenwillen.

grund wirken die Stellen, in denen Gottfried die göttliche Vorsehung bemüht, wie ein mißlungener Versuch, die Schicksalsidee mit dem christlichen Vor-schungs-glauben auszugleichen. (9361; 9385; 10435).

Die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung, so lebendig und selbstverständlich im Mittelalter, hat sich bei Gottfried völlig in das Walten einer geheimnisvollen Schicksalsmacht gewandelt. Ueber dem Menschen und von ihm bejaht, lenkt sie die Lebenswege. Man kann dem Schicksal nicht entgehen. Schon gleich mit dem Namen erhält Tristan auch sein Schicksal. „Der name was in me gevalles am“. (2004) Zu Leid und Tod ist er von seinen Eltern her bestimmt, und Leid und Tod wird sein Schicksal sein.

Im Parzival überspannt „in wenigen gewaltigen Bögen die ewige Vorsehung den Lebensstrom“ des Helden ¹⁸⁵⁾. Im Tristan haben wir dagegen eine Fülle von Andeutungen. Dabei hat aber die Anschauung eines persönlichen Gottes, der über dem Ereignisablauf der Dichtung waltet, jede feste Kontur verloren und ist zu einer bloßen Schicksalsvorstellung geworden. Vielleicht wird hier noch einmal deutlich, eine wie geringe Rolle Gott in Leben und Werk Gottfrieds spielt.

Untersuchen wir nun die Szene mit dem Gottesurteil. Sehen wir von dem vorbereitenden Auftritt mit dem Bischof von Thanise ab, so zerfällt das Ganze in fünf kleinere Unterabteilungen. I. (15534 bis 15559) Isolde's Entschluß zur List, II. (15560 bis 15633) Ausführung der List, Szene mit dem Pilger. III. (15634—15680) Vorbereitung zum Gericht, Bußtaten Isolde's. IV. (15681—15732) Die Eidszene. V. (15733—15764) Persönliche Stellungnahme Gottfrieds.

Meistens hat man sich bisher bei einem Urteil nur auf die Stellungnahme Gottfrieds beschränkt. Dabei konnte man zu den widersprechendsten Aussagen kommen, je nachdem man in dem Urteil ein Freidenkertum, oder einen „Ausdruck mystischer Ideen zwischen Gott und Mensch“ ¹⁸⁶⁾, oder „durchaus rechtgläubige Ironisierung des Glaubens an Gottesurteile“ ¹⁸⁷⁾ sich äußern sah. Für eine religiöse Bewertung scheinen die vorhergehenden Stellen noch aufschlußreicher zu sein.

I. (15534—15559) Nach dem Entschluß der Fürstenversammlung bleibt Isolde allein in Leid und Sorge zurück. Die Geschehnisse nehmen für sie eine böse Wendung. Sie sorgt um ihre Ehre, das heißt, um ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft (15538), die sie gefährdet sieht. Sie fürchtet, daß ihre „unwarheit“ (15540) ans Licht kommt. Von irgendwelchen Gewissensbedenken und Skrupeln, von irgendeinem Ringen mit ihrem nach der göltigen Ethik frevelhaften Tun aber ist mit keinem Wort die Rede. Was ihr Qual und Not bereitet, ist die Gefährdung ihres gesellschaftlichen Ansehens. In dieser Angst wendet sie sich an den „gnaedigen Crist, der gehülfe in den noeten ist“ (15545). Mit Gebet und Fasten, also mit äußeren Werken der Frömmigkeit glaubt sie ihn zu versöhnen, während aber eine wirkliche innere Bußgesinnung sich nirgendwo zeigt, was allerdings keineswegs als Mangel von Gottfried bemerkt wird. In dem Zusammenhang fällt auch das Wort vom höfischen Gott, auf den Isolde in ihrer Not baut.

II. (15560—15633) Auf die Botschaft Isolde's hatte sich Tristan als Pilger verkleidet und wie absichtslos am Ufer eingefunden. Isolde will sich nur von ihm ans Ufer tragen lassen und macht ihren Wunsch verständlich, indem sie ihn listenreich in Formen christlicher Demut kleidet. (15577): „sin wolte sich niht in den tagen / dekeinen ritter lazen tragen“. Während Tristan sie auf seinem Arm hinüberträgt, raunt sie ihm zu, sich am

¹⁸⁵⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 60.

¹⁸⁶⁾ H. Naumann I a. a. O. S. 47.

¹⁸⁷⁾ C. Wesle a. a. O. S. 67.

Strande mit ihr fallen zu lassen. Erbozt darüber will man den Pilger züchtigen. Doch Isolde läßt es nicht zu und erntet für ihre Mildherzigkeit Lob und Ehre. Sie kann nun nicht sagen, Marke habe als einziger ihr zur Seite gelegen. Als Leser wird man an der ganzen Stelle ein peinliches Gefühl nicht los. Die Einkleidung der List in ein religiöses Gewand, wobei einmal die Demut, beim anderen Male die Mildherzigkeit Isoldens lobend hervorgehoben wird, obwohl der Leser genau weiß, daß es nur berechnende List ist, würde man bei einem religiös empfindenden Dichter kaum finden. Daß Gottfried nicht selbst diese Disharmonie zwischen äußerem Tun und innerem Sinn als peinlich fühlte, beweist wiederum seine religiöse Oberflächlichkeit.

III. (15634—15680) Im Jahre 1215, wie wir annehmen, wenige Jahre nach dem Tode Gottfrieds, der ihn an der Vollendung seines Werkes hinderte, verbot das Laterankonzil das Einsegnen der Gerichte. Diese Haltung, die wie die Verurteilung des Gottesgerichtes schon damals sozusagen in der Luft lag, konnte einem theologisch gebildeten Dichter wie Gottfried nicht unbekannt sein. Trotzdem erwähnt er das Einsegnen ausdrücklich, wie er überhaupt äußere Dinge nicht übergeht. Isolde „schauspielt“ alle äußeren Werke der Frömmigkeit. Sie opfert allen ihren Schmuck, ihre Pferde und Gewänder (15645), nicht um ihrer „Liebe willen“, wie Scharschuch interpretiert¹⁸⁸⁾, sondern (15648) „daz got ir waren schulde / an ir niht gedaechte / und si zir eren braechte“. Äußere Verdienste sollen Gott ihre wahre Schuld vergessen machen, damit sie wieder zu weltlichen Ehren gelangen kann. Das ist also eine Art naiver Bestechungsversuch Gott gegenüber. Gottfried betont, daß Isolde sich mit wirklicher Andacht vorbereitet (15655). Sie trägt ein häreres Büßergewand, das der Dichter bis ins Einzelne beschreibt. Er wird nicht müde, uns die Bußgesinnung seiner Helden deutlich zu machen und nachdrücklich als inneclich-gotlich zu preisen, aber eine Stimmung erster Einkehr hat er nicht schaffen können. So fehlt überhaupt das Wesentliche, nämlich eine reuige Umkehr völlig¹⁸⁹⁾. Dem äußeren Bußetun, das aufdringlich vor uns ausgebreitet wird, entspricht in dem ganzen Absatz keine innerliche Einkehr. Wir hören nur Tatsachen, sehen, was sich an Äußerem vor uns abspielt, ohne daß Gottfried sich und den Leser unter diese Stimmung bringt. Gottfried berichtet von dem Buß-Vorgang wie ein gänzlich Außenstehender, den die Sache innerlich nichts angeht. Er distanziert. Vielmehr lenkt er unsere Augen bei der Beschreibung des Bußgewandes verstohlen auf die Schönheit Isoldens, die darunter zum Vorschein kommt (15666). Die Unzusammengehörigkeit scheint er dabei nicht sonderlich zu empfinden. Daß wir in dem äußerlichen Gebaren Isoldens keine „bewußte Täuschung“¹⁹⁰⁾ sehen dürfen, ist selbstverständlich, wenn auch nicht, weil ihr „klar geworden ist, daß ihre Liebe nicht Unrecht ist“. Isolde weiß genau um ihre „waren schulde“ (15648). Es ist eine geradezu groteske Verdrehung der Tatsachen, wenn Scharschuch behauptet: „dem Schein nach ist Isolde zwar schuldig, in Wirklichkeit aber frei von jeder Schuld“¹⁹¹⁾. Das würde nicht einmal Gottfried behauptet haben.

IV. (15681—15732) Marjodo will Isolde mit dem Eid hintergehen. Gottfried nennt ein solches Beginnen entrüstet ein Zeichen von unhöfischer Gesinnung (15682). Und so muß nun die Feuerprobe gelingen, weil der Eid im buchstäblichen Sinne richtig und wahr ist, wenn auch Dichter und Leser das Schauspiel durchschauen. Den Hergang des Gerichtes schildert Gottfried schlagwortartig

¹⁸⁸⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 240.

¹⁸⁹⁾ Vgl. S. 35 über die Beichte.

¹⁹⁰⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 240.

¹⁹¹⁾ H. Scharschuch a. a. O. S. 240.

in zwei kurzen, dramatisch gehaltenen Versen. In Gottes Namen berührt Isolde das Eisen und trägt es, ohne von ihm verbrannt zu werden.

V. (15733—15764) Auf den ersten Blick erscheint das soviel zitierte Wort von dem „tugenthafte[n] Crist“ (15735) als eine ungeheuerliche Gotteslästerung. Das ist aber doch eine zu simple und einfache Lösung, die kaum glaubwürdig erscheint. Deshalb ist man heute auch davon abgekommen. Das Wort ist überlegen-ironisch gemeint und richtet sich mit scharfer Satire gegen den Glauben an Gottesurteile. Gottfried will sagen, daß man einem solchen Urteil über Schuld und Unschuld des Menschen absolut nichts entnehmen kann. Tun es die Menschen doch in ihrer Verbohrtheit, so schaffen sie sich ein Trugbild Gottes, das der menschlichen Natur angepaßt ist. (15741). So ist und bleibt die einzig mögliche Erklärung, daß sich das Wort gegen die Einrichtung der Gottesurteile wendet. Und da hat nun Stökle¹⁹²⁾ festgestellt, daß Gottfried mit seiner Kritik keineswegs allein dasteht. Stets ist die Kirche gegen die Gottesurteile angegangen, weil sie mit dem Wesen des Christentums nicht vereinbar waren. Denn das Gottesurteil¹⁹³⁾ ist im Kern heidnischen Ursprungs und stammt aus dem höchsten germanischen Altertum und dem Orient. Es ist eine prozessuale Handlung mit der Absicht, Wahrheit oder Unwahrheit einer Aussage zu beweisen, wobei die Offenbarung von Haus aus nicht unbedingt als göttliche Einwirkung aufgefaßt werden muß. Die einzelnen Ordale sind Zweikampf, Kesselfang, Wasserprobe, Eisenprobe, Losordal, Probebissen, Kreuzprobe, Bahrgericht. Für Freie kam meistens der Zweikampf in Frage, während Knechte und Frauen ein Ordal vorgeschrieben bekamen¹⁹⁴⁾. Zu unterscheiden ist das Gottesurteil von dem Gottesgericht, das meist, von einer Selbstverfluchung begleitet, Strafe von Gott für eine eitle Anrufung fordert. Die Kirche hatte sich stets ungern mit dem Gottesurteil abgefunden. Wenn sie es duldete, konnte sie auf kirchliche Vorbilder hinweisen z. B. auf das Protevangelium des Jakobus, wo berichtet wird, wie auch Joseph und Maria Prüfungswasser haben trinken müssen, um die jungfräuliche Schwangerschaft glaubhaft zu machen¹⁹⁵⁾. So läßt auch die christliche Legende den Glauben durch Gottesurteile verteidigen. Besonders mit einer Legende, der Künigundensage, ist das Gottesurteil untrennbar verbunden. Sie wurde zum ersten Mal im 12. Jahrhundert schriftlich fixiert. Das Motiv scheint also in Gottfrieds Tagen in der Luft gelegen zu haben. An den Höfen der Merowinger spielte das Gottesurteil in Ehebruchsskandalen eine recht zweifelhafte Rolle¹⁹⁶⁾. Die Proben der Legenden schnecken stark nach orientalischem Einschlag. Und auch das übernatürliche Eingreifen Gottes weist in diese Richtung. So nimmt es nicht weiter Wunder, wenn wir die Gottesurteile besonders im Orient wiederfinden. Am meisten scheinen sie in Indien verbreitet zu sein¹⁹⁷⁾. Somit hat die christliche Welt germanische und orientalische Züge im Gottesurteil verschmolzen und im eigenen Sinne weitergebildet¹⁹⁸⁾. Voll zu eigen konnte die Kirche sie sich nicht machen, da sie ihrem Wesen widersprachen. So waren auch von Anfang an Stimmen laut, die sich heftig dagegen wandten. Bereits im 9. Jahrhundert war diese Institution von Bischof

¹⁹²⁾ U. Stökle a. a. O. S. 80.

¹⁹³⁾ Vgl. zum Gottesurteil: Reallexikon des german. Altertums von J. Hoops, Straßburg 1913/15, Bd. II, Artikel Gottesurteil; J. Grimm, Rechtsaltertümer, Göttingen 1881 III. Ausgabe S. 908; Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1932; Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, A. Hauck, Leipzig 1899.

¹⁹⁴⁾ In der lex Salica spielt das Gottesurteil als Beweisverfahren eine große Rolle.

¹⁹⁵⁾ H. Günter a. a. O. S. 140.

¹⁹⁶⁾ Im Falle Lothars II. legte Nikolaus I. Einspruch ein, der das ganze Mittelalter nachwirkte.

¹⁹⁷⁾ Trotzdem kann man aus dieser Tatsache nicht auf idg. Ursprung der Urteile schließen (E. Brunner I. 282). Sie können gut unabhängig voneinander entstanden sein.

¹⁹⁸⁾ Die Kirche führte z. B. die sogenannte Abendmahlsprobe und Kreuzprobe ein.

Agobard v. Lyon ¹⁹⁹⁾ verworfen worden. Diese Bewegung erreichte gerade in den Tagen Gottfrieds einen Höhepunkt. Vor allem die Päpste wandten sich immer von neuem gegen diese Einrichtung. (Nicolaus I.; Alexander II.; Alexander III.; Cölestin III.) Besonders Innocenz III. ist ein entschiedener Gegner der Gottesurteile. So verwirft er auf dem Laterankonzil im Jahre 1215 die Benediktion beim Urteil ²⁰⁰⁾. Das Leitwort, unter dem man das Gottesurteil bekämpft, ist: „Non tentabis Deum, dominum tuum!“ Die Problematik hatte zu eben derselben Zeit auch in Straßburg Wellen geworfen. Im Jahre 1212 fand hier ein riesiger Ketzerprozeß statt ²⁰¹⁾. Fünfhundert Personen wurden dabei angeklagt, achtzig aus ihrer Zahl verbrannt. Eine ungeheure Erregung ergriff damals die Stadt. Dabei kam auch die Frage des Gottesurteils auf den Plan. Man hielt es im allgemeinen für ein unsicheres Verfahren und begründete das mit der Ansicht, daß nur völlig Schuldlose unversehrt blieben. Damals wandte sich auch der Papst in einem Schreiben dagegen ²⁰²⁾. Allerdings kann man mit Stökle kaum an eine Abhängigkeit Gottfrieds von dem Geschehen in Straßburg glauben, selbst wenn der Anfang des Prozesses bis 1210 zurückreichen sollte. Es liegt kein Anlaß vor, den Tristan soweit heraufzudatieren. Gottfrieds Äußerung hebt sich nur ganz allgemein vor dem Hintergrund dieses Vorganges ab, der selbst wieder ein Zeichen für die Krise des Gottesurteils ist, die gerade damals auf ihrem Höhepunkt angelangt zu sein schien. Gottfried konnte sich zudem nur schlecht am bischöflichen Hofe, wo man in seiner Meinung festgelegt war, kritisch zu dem Vorgang äußern. Schließlich spürt man bei Gottfried nicht die geringste Annäherung an den Grundgedanken, mit dem man damals in Straßburg das Gottesurteil verwerfen zu müssen glaubte. Gottfried steht direkt im Widerspruch mit ihm. Nicht weil kein Mensch völlig unschuldig ist, wie es in Straßburg hieß, ist ein Gottesurteil zu verwerfen. Isolde ist ja gerade in tiefste Schuld verstrickt. Auch verweilt Gottfried nicht bei jenem Leitmotiv „non tentabis Deum“. Sein Urteil steht also nur im Rahmen jener großen Bewegung, die damals das ganze Abendland ergriff und in Gottfrieds Tagen ihren Höhepunkt erreichte.

Im Gegensatz zu seiner Quelle ²⁰³⁾ hat Gottfried die behandelten Szenen in geradezu aufdringlicher Weise mit religiösen Vorstellungen ausgestattet. Wir konnten feststellen, wie Äußerlichkeiten hervorgehoben wurden, während der Kern völlig unberührt unreligiös blieb. Dadurch entsteht das unangenehme Gefühl einer präziösen Verbrämung mit der Absicht, die Heldin herauszustreichen. Natürlich ist das Motiv von Haus aus schwankhaft und schlecht mit religiösen Vorstellungen in Einklang zu bringen. Deshalb hatte Thomas ²⁰⁴⁾ auch rein sachlich erzählt und streng vernieden, auf die religiöse Seite der Sache einzugehen. Wäre Gottfried ebenso vorgegangen, so würde niemand Anstoß nehmen. So aber hat er religiöse Gedanken hineingetragen und ist nur bis zu einem Ausputzen der Szenen gekommen, ohne der Sache bis auf den Grund zu gehen. Eine wirkliche Einkehr Isoldens, eine Selbstbesinnung fällt völlig aus. Die Schuldfrage steht überhaupt nicht zur Debatte. Sie wird mit keinem Worte erwähnt: Nicht der Schatten einer Reueanwandlung bei Isolde, nicht die Spur einer Sinnesänderung. Gottfried deckt nicht einmal einen Zwiespalt zwischen Liebe und Sittlichkeit auf, was bei seiner betonten Empfindungsdarstellung, die jeden Zwiespalt psychologisch und allegorisch ins Bewußtsein hebt, auffallend

¹⁹⁹⁾ Vgl. U. Stökle a. a. O. S. 180 ff. und die bei ihm angegebenen Zitate und Belegstellen.

²⁰⁰⁾ Vgl. Decret. Gregors IX c 9 x 3,50 „nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat“.

²⁰¹⁾ U. Stökle a. a. O. S. 188.

²⁰²⁾ J. F. Böhmer Reg. imp. V (2. Bd. S. 1112 No. 6116).

²⁰³⁾ U. Stökle a. a. O. S. 80; A. Dijksterhuis a. a. O. S. 134.

²⁰⁴⁾ A. Dijksterhuis a. a. O. S. 134.

genug ist. Hier wird das Innere völlig übergangen, während es doch sonst die einzige Welt Gottfrieds ist. Um so mehr wird das Äußerliche hervorgehoben. So kommen wir zu dem Ergebnis, daß diese Frömmigkeit nur Schein ist. Die ganze religiöse Verbrämung verfolgt den einen Zweck, Isolde auch in religiöser Hinsicht als vorbildlich hinzustellen. Ihre Frömmigkeit soll aufrichtig scheinen. Sie ist es aber nicht. Gottfried hat sich also nicht ernsthaft mit dem Gottesurteil auseinandergesetzt. Er hat das Religiöse in die Szenen hineingetragen, hat es aber nicht dort verankert. So kommt es nur zu einer oberflächlichen religiösen Ausschmückung.

Schon Stökle ²⁰⁵⁾ hat in diesem Zusammenhang auf den Moroldkampf verwiesen. Im Gegensatz zu Thomas ist er zu einer Art Gottesgericht angestaltet worden, allerdings ohne die äußeren Zutaten und Formen. Der Kampf und die vorhergehenden Auftritte stehen unter dem Motto „Gott und Recht“, das immer wiederholt wird (6005: 6184: 6980: 6966). Tristan scheint von einem fanatischen Gottvertrauen besessen. Immer wieder wird betont, daß Gott keinen Mann im Stiche läßt, der das Recht auf seiner Seite hat 6126: „Si et an gote gemuothaft, / der nie dekeinen man verlie. / der mit dem rehten umbe gie“. Ebenso heißt es später 6450: „diz muoz ich / mit gotes helfe erzeigen, / und müeze den geveigen, / der unreht under uns beiden habe!“ Todgeweiht ist, wer Unrecht hat. Tristan hat an Gott und Recht zwei starke Bundesgenossen (6185: 7075). Er sieht sich als Werkzeug in der Hand Gottes, der auch den Schwachen über den Starken obsiegen läßt. Dabei fällt Gottfried eine Bibelstelle ein: „Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles“ ²⁰⁶⁾. Bei Gottfried lautet es: 6216: „Man hat des wunder gesehen, / daz unrehtiu hohvart / mit kleiner craft genidert wart“. Tristans Selbstvertrauen ist maßlos gesteigert. Sein Sieg steht in Gottes Hand. Sein Gottesgefühl wächst derart, daß er seine Sache mit der Sache Gottes gleichsetzt 6781: „Got muoz binamen mit mir gesigen / oder mit mir sigelos beligen“. Derartige Äußerungen einer möglichen Niederlage Gottes sind aber selbst für das Mittelalter stark und zeugen von einem leichtfertigen Spiel mit dem Gottesgedanken ²⁰⁷⁾. Darüber hinaus läßt Gottfried den Kampf zu einem Gottesgericht über Recht und Unrecht werden. Der Ausgang soll zeigen, wer Unrecht hat. Dabei wissen wir doch, wie Gottfried über das Gottesurteil dachte. Und so wundern wir uns nicht, daß Tristan trotz seines maßlosen Gottvertrauens, das aus den angeführten Wendungen zu sprechen scheint und im Grunde eher ein Selbstvertrauen ist, keineswegs von seiner Sache überzeugt ist. Tristan rechnet auch mit einem Unterliegen und spricht das deutlich genug aus (6094: 6119: 6165). Von hier aus verstärkt sich noch der Gedanke des Verses 6781. Tristan denkt an eine Niederlage und findet trotzdem die Worte, in denen er sich mit Gott gleichsetzt. Aber auch die Möglichkeit des Unterliegens versteht Gottfried zu untermalen gemäß der Legende, die Not und Tod auf der Erde und Seligkeit im Himmel kontrastierend gegenüberstellt. Ein Sieg aber bringt 6102: „Dort gotes lon, hie ere“.

Wir sehen, daß hier zwei völlig entgegengesetzte Gedanken aufeinanderstoßen, die sich scharf gegenüberstehen: Auf der einen Seite ein außergewöhnliches Gottesgefühl, das sich bis zur Gleichsetzung Tristans mit Gott steigert und in dem Kampf ein Gottesurteil sieht, auf der anderen Seite die

²⁰⁵⁾ U. Stökle a. a. O. S. 38; vgl. Piquet „L'aspect d'une ordalie“ a. a. O. S. 149 und 162.

²⁰⁶⁾ Luc. I, 52; direkte Abhängigkeit scheint nicht vorzuliegen. Naiv scheint es zu sein, in dem Moroldkampf einen Pendant zum Kampf Goliath – David zu sehen. (U. Stökle a. a. O. S. 69 ff.).

²⁰⁷⁾ Renaissancehafte Züge eines religiösen Individualismus kann ich hier nicht finden. (H. Scharschuch a. a. O. S. 282).

Verwerfung dieses Gedankens und das Rechnen mit einer Niederlage. Die Weiterführung des Gedankens wäre ein mögliches Unterliegen Gottes. Das Gottesbild ist völlig unausgewogen und widerspruchsvoll. Bezeichnend ist auch hier wieder das Urteil 6772: „Ez ergat doch niuwan alse ez sol“. Und damit hat Gottfried seine eigene Meinung verraten. Was bleibt hier noch von einem starken Gottvertrauen? Eine vage Schicksalsvorstellung. Auch hier ist das Religiöse in reichlich oberflächlicher Weise in die Darstellung hineingetragen, ohne sie zu durchtränken. Daher kommt die eigenartige Unausgewogenheit des Gottesbildes. Religiöse Wendungen sind über die ganze Szene verstreut, ohne den Kern zu berühren²⁰⁸⁾.

Aber auch im Kern haben wir eine oberflächliche Wertung religiöser Gedanken, ein äußerliches Rechenspiel mit Gott. Der Viermännerkraft Morolds stehen auf Seiten Tristans Gott, Recht, Tristan selbst und „williger muot“ entgegen (6833). Der Gottbesessenheit Tristans entspricht keine innere Anteilnahme des Dichters. Gottfried distanziert sich völlig von dem Geschehen und versteht es nicht, an das Gottvertrauen Tristans glauben zu machen. Es wirkt leichtfertig und spielerisch, wenn es heißt 6980: „Got unde reht wa sint si nu“? Es sieht so aus, als hätte Gottfried darüber zu verfügen und wäre ärgerlich, daß sie noch nicht zur Stelle sind, um ihre Pflicht zu erfüllen. Es ist eine Rechenaufgabe, die Gottfried hier löst. Er steht völlig über der Sache und ist nicht im geringsten daran beteiligt²⁰⁹⁾. Auch darf man nicht übersehen, daß Gott hier völlig den Menschen gleichgesetzt wird und nur als einer unter vielen auftaucht. Selbst in einer Allegorie wirkt diese Gleichsetzung unerhört und spielerisch. Gott wird ohne Bedenken im gleichen Atemzuge mit Tristan genannt.

Etwas anderes ist es, wenn der Dichter Gott hier zum Ritter macht. Das ist nichts Außergewöhnliches. So erscheint er auch in den anderen höfischen Romanen der Zeit²¹⁰⁾. Es ist geistes- und kulturgeschichtlich ja von großer Wichtigkeit, aus welchem Bezirk man die Begriffe nimmt, mittels derer man die religiösen Dinge ausdrückt. Jede Epoche hat da ihre eigenen Kategorien, die aus der profanen sich auch in die religiöse Sphäre übertragen lassen. Es ist praktisch auch gar nicht anders möglich. Wichtig ist nur, daß auf irgendeine Art die Dimensionsunterschiede zutage treten, die doch immer zwischen dem weltlichen und religiösen Gebrauch eines Wortes liegen. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß die höfische Zeit²¹¹⁾ Gott als Ritter und Dienstherrn sieht. Vorstellungen, die stark aus germanischen Quellen gespeist werden. So hat ja jede Kultur „einfach auf die vorgefundene Religion ihre zeitlich abgemessenen Ideale übertragen“²¹²⁾. Gott wird Interesse am ritterlichen Handwerk (6865), ja an allen höfischen Künsten beigelegt (7645). Gott wird zum höfischen Gott, indem die Gesellschaft ihre Anschauungen vom Leben einfach auf ihn übergehen läßt²¹³⁾. Daß eine solche Frömmigkeit natürlich leicht zur Vermenschlichung Gottes und zu einer oberflächlichen Lohn-Dienstreligion führt, liegt auf der Hand. Und sie hat auch oft genug dahin geführt. Aufgabe Parzivals scheint es daher zu sein, diese Ritterreligion von jedem Anthropomorphismus

²⁰⁸⁾ Von hier aus ist es wohl nicht mehr möglich, mit de Boor (a. a. O. S. 283) im Moroldkampf einen „Kern ernster Gottesauffassung“, oder gar in der Zwillingsspragung Gott und Recht den „Grundspieler Gottfriedschen Gottesbewußtseins“ zu finden.

²⁰⁹⁾ Man vergleiche zur Verdeutlichung Stellen, wo Gottfried sein Herz sprechen läßt, und wird den Abstand zu dem Geschilderten fühlen (z. B. Szene in der Minnegrotte).

²¹⁰⁾ Hartmann (Iwein 5274); Wolfram (Parzival 123, 21).

²¹¹⁾ Vgl. S. 22 dieser Arbeit.

²¹²⁾ H. Naumann I. a. a. O. S. 45.

²¹³⁾ Derselbe I. a. a. O. S. 45; II. a. a. O. S. 173

zu reinigen ²¹⁴⁾ in ehrlichem Ringen um Gott und Welt. Und auch Hartmann hat sich mit allem Ernst dieser Aufgabe gewidmet. Wie es dagegen um Gottfrieds Verhältnis zu Gott und Welt steht, wissen wir ²¹⁵⁾. Von hier aus gesehen, erscheint es mir daher unrichtig, mit Naumann ²¹⁶⁾ die Prägung des höfischen Gottes bei Hartmann und die Wiederaufnahme durch Gottfried auf eine Stufe zu stellen ²¹⁷⁾. (15552) Hier haben wir die obengenannten Dimensionsunterschiede, die man nicht übersehen darf. Bei Hartmann ist es immer der christliche Gott, um dessen Verhältnis zur Welt — das ist ja das Problem des Anthropomorphismus — der Dichter sein Leben lang gerungen hat. Bei Gottfried existiert weder ein ernster Gottesbegriff, noch ein Problem in dem Verhältnis Gott und Welt. Zudem, wenn Gott „der schönen Enite in peinvoller Lage“ ²¹⁸⁾ hilft, so hilft er einer schwachen und zu Unrecht bedrängten Frau. Wenn aber Isolde sich in ihrer Not auf Gottes Höflichkeit beruft, so versucht sie, Gott in ihren Trug zu verwickeln und mit seinem Namen ihre Lüge zu verheimlichen. Das ist etwas wesentlich anderes und kann nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden. Sicherlich, daß wir es hier mit einer Linie von Hartmann zu Gottfried zu tun haben. Doch sind Anfangs- und Endpunkt meilenweit von einander entfernt.

Die gleiche Aeüßerlichkeit wie in den beiden behandelten Szenen erleben wir auch in der Lauschszene im Baumgarten (14613 ff.) Als Tristan und Isolde sich von Marke beobachtet fühlen, richten sie beide ein flehendes Gebet zu Gott. An Oberflächlichkeit lassen die beiden Bitten sich nicht leicht überbieten. Wie immer gilt das Gebet ihrer Ehre, ihrer Stellung am Hof. Um alles in der Welt wollen sie wenigstens den Schein wahren. Zwar kommen solche Gebete im Mittelalter häufig genug vor und sind von den Zeitgenossen Gottfrieds nicht so peinlich aufgenommen worden wie von uns, die wir auf diesem Gebiete besonders empfindlich sind. Das Mittelalter dachte in solchen Dingen weit naiver und unbekümmerter als wir. Doch kann man einen Dichter, der so etwas schildert, ohne Anstoß daran zu nehmen, keine religiöse Natur nennen. Thomas hatte deshalb auch hier ²¹⁹⁾ jede religiöse Ausmalung peinlich vermieden ²²⁰⁾. Gottfried hat dagegen diese Trugszenen in ein religiöses Gewand gekleidet, unbekümmert um den Mißklang, den das hervorrufen mußte. Auch hier schauspielert Isolde geradezu meisterhaft mit dem doppeldeutigen Eid und versieht ihren Worten, indem sie das Heiligste mißbraucht, eine völlig unverfängliche Deutung zu geben. Marke, der im Baum — auch er recht unwürdig — der Szene lauscht, muß ihre Worte so verstehen, als sei jeder außer ihm in ihrer Liebe ausgeschlossen, während Leser und Dichter die wahre Bedeutung durchschauen. Ich will nicht jede Stelle anführen, in der Gott zum Zeugen ihrer Liebe und Unschuld angerufen wird ²²¹⁾ und die jede für sich eine Gotteslästerung ist. In den Reden Isoldens häufen sich die Beteuerungen bis zur Unerträglichkeit. Dabei greift sie sogar zum Schwersten, was die Kirche kennt, zur ewigen Verdammnis. Isolde will niemals Nachlaß ihrer Sünden finden, wenn ihre Worte nicht wahr sind 14755: „Des si got min urkunde / und enmüeze ouch miner sünde / niemer anders komen abe, / wan alse ich iuch gemeinet habe, / mit welhem herzen unde wie“. Diese Stelle ist allerdings von nicht mehr zu überbietender Fri-

²¹⁴⁾ B. Mockenhaupt a. a. O. S. 102.

²¹⁵⁾ Vgl. S. 30 dieser Arbeit.

²¹⁶⁾ H. Naumann a. a. O. I. S. 45.

²¹⁷⁾ Nach Ausführungen von Professor L. Wolff.

²¹⁸⁾ Hans Naumann I. a. a. O. S. 47.

²¹⁹⁾ A. Dijksterhuis a. a. O. S. 134.

²²⁰⁾ Vgl. die Szene mit dem Gottesarteil S. 47 ff.

²²¹⁾ (14752; 14755; 14760; 14770; 14774; 14780).

volität. Tristan hebt sich davon angenehm ab, wenn auch sein überschwenglicher Preis auf Isolde sich peinlich ausnimmt (14892). Für den Leser besteht eben ein Zwiespalt zwischen Liebe und Sittlichkeit. Aber es ist bezeichnend für Gottfried, daß er diesen mit keinem Worte erwähnt. Eine Spaltung taucht gar nicht auf, ein Zwiespalt existiert nicht ²²²⁾. Das Religiöse und das Sittliche im üblichen Sinne sind für Gottfried kein Problem. Sie liegen nur am Außenrande seines Werkes und so wenig tief sie sein Werk durchdringen, so wenig Erschütterndes bedeuten sie auch ihm. Was Gottfried mit aller Gewalt packt und in seinen Bann zieht, was das Wesen seines Werkes ausmacht, ist etwas völlig anderes. Es ist das Urerlebnis der Liebe, das ihm zu einem religiösen Akt wird.

3. Hauptteil.

Das religiöse Leben in der Welt der Minne.

1. Die religiösen Bilder für Gottfrieds Helden.

Bisher haben wir nur einen Teil der Gottfriedschen Welt kennen gelernt, haben etwas schematisch, wie es bei einer solchen Arbeit nicht anders zu machen ist, nur eine Seite und zwar die untergeordnete im Verhältnis zur Frömmigkeit beleuchtet. Verweltlichung religiösen Gedankengutes zeigt nur das eine Gesicht Gottfrieds. Treten wir nun in eine Analyse der Welt der Minne ein, so stellen wir fest, daß bei Gottfried das Denken in religiösen Vorstellungen so feste Wurzeln gefaßt hat, daß er auch seine weltlichen Ideale ins Transzendente zu heben trachtet. Begriffe und Bilder aus dem religiösen Schrifttum, Elemente und Formen aus der Mystik, dienen ihm dazu, seine Helden und vor allem seine Idee von der Liebe in ein religiöses Gewand zu kleiden, um sie damit dem alltäglichen Geschehen zu entreißen und ihre Liebe als einen Vorgang vergleichbar einem religiösen Akt deutlich zu machen. Idealisierung bedeutet für Gottfried religiöse Metaphysierung. Damit erweist er sich allen Deutungsversuchen zum Trotz ²²³⁾ als ein durchaus mittelalterlicher Mensch. Minne ist Gottfried nicht Sinnentrieb, sondern eine geistige Macht, eine Art Religion mit eigenem strengen, sittlichen Maßstab, seine Helden sind höhere Wesen, deren Liebesschicksal, deren Leben und Tod vorbildhaft in die Gegenwart hineinstrahlt, lebensspendend und -weckend, wie es von den Heiligen und Mystikern heißt.

An einer bedeutsamen Stelle innerhalb der Deutung der Minnegrotte, wo Gottfried den schweren Zugang dorthin per tropologiam zu erklären versucht, läßt er das beziehungsreiche Wort von den *marteraeren* (17085) fallen. Er meint damit sich selbst, seine Helden und alle, die an der Welt der Minne, wie er sie im Prolog entwickelte, nicht Genüge finden und sich um den steinigen Weg zur Grotte, d. h. um die wahre Liebe bemühen. Sie alle, Tristan und Isolde und sich selbst nennt Gottfried Märtyrer, Blutzegen, nun aber nicht Gottes, sondern im Hause der Minne, das der Dichter beziehungsreich *cluse* nennt. Ein Hauch von höherer Weihe umstrahlt sie, die um der reinen Idee der Liebe willen leiden und Drangsale erdulden wie die Heiligen und Blutzegen für Gott. Aber was bedeutet schon diese geringe Not und Mühsal gegenüber den Freuden, die die Liebe schon jetzt auf Erden ihren Jüngern bereitet.

²²²⁾ Vgl. S. 106 ff dieser Arbeit.

²²³⁾ H. Scharschuch a. a. O.

wofern sie nur bereit sind, auch „daz vil arme klagen“ (198) um des Höheren willen zu ertragen? So wird wie in der Märtyrerlegende auch bei Gottfried kurzes Leid und lange Freude gegeneinander abgestuft 201: „War ume enlute ein edeler muot / niht gerne ein übel durch tusent guot, / durch manere vröude ein ungemach“? Wenn Gottfried auf dem irischen Hoftag Tristan und Isolde in aller Schönheit, mit einer Edelsteinkrone geschmückt, gegenüberstellt (10970; 11135), so will er nicht nur äußerlich ihre Zusammengehörigkeit, wie sie auch in den Farben ihrer Kleider hervortritt²²⁴⁾, bezeugen. Wie in der theologischen Literatur²²⁵⁾ so hat auch bei Gottfried jeder Stein in dem Goldreif seine Bedeutung. Der rote Rubin in dem Goldreif Tristans und der sardius, „qui unicolor est quasi sanguis“²²⁶⁾, bezeichnen ihn als den „armen marteraere“ (7648), als der er mehrfach genannt wird (vgl. 7541; 7736), während die anderen Steine, der topazius und chrysolithus, seine seltenen Gaben und Fähigkeiten darstellen. In den Steinen Tristans – darauf kam es mir an – ist also noch einmal bewußt von Gottfried Bezug auf das „Märtyrertum“ Tristans genommen. Die Steine Isoldens in ihrem Goldreif, der an die Krone Mariens etwa im Rheinischen Marienlob erinnert²²⁷⁾, veranschaulichen ihre Tugenden, namentlich ihre Treue, Keuschheit (smaragdus), ihre Lauterkeit (saphirus) und überhaupt das Strahlende und Helle ihrer Erscheinung (calcedon, jachant).

In beziehungsreichen, bedeutungsschweren Bildern werden die Gottfriedschen Helden zu Heiligen und Märtyrern, zu Dienern im Namen der Minne. Ihr weltliches Schicksal wird in eine Höhe transponiert, wo es sich nur noch mit dem religiösen Erlebnis der Blutzügen vergleichen läßt²²⁸⁾.

Im Anschluß an einige kurze Hinweise bei Ranke²²⁹⁾ hat de Boor versucht, den ganzen Tristan als eine christliche Märtyrerlegende zu deuten²³⁰⁾, indem er die einzelnen Etappen im Leben der Märtyrer auf Tristan und Isolde übertrug. Wie die christliche Legende die Stufen „Weltkind“, „Gotteskind“ ausführt und sichtbar macht, indem sie ihren Helden auf seinem Weg aus der Welt zu Gott führt, so führt auch Gottfried seine Helden aus der niederen Ebene auf die höhere der Liebe. Wendepunkt im Leben der Heiligen ist das Gotteserlebnis. Hier im Tristan führt der Minnetrank fort von der Welt der vröude, der niederen Ebene, hin in die höhere der Minne. „Nicht unähnlich vielen Märtyrerlegenden erfolgt der Umschwung in dem Augenblick, da Herrschergunst und glänzende Ehe den Weltweg des Heiligen krönen wollen“²³¹⁾. Aus dem Weltkind Tristan ist das „Gotteskind“ geworden. Das Wunder, dessen die Legende bedarf, findet de Boor in der wundersamen Speisung der beiden Liebenden in der cluse, als sie sich am gegenseitigen Anblick ersättigen.

²²⁴⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 100.

²²⁵⁾ Die Deutungen der Steine gehen auf die Edelstenkataloge der hl. Schrift besonders der Apokalypse (21, 19) zurück. (Vgl. 2. Moses 28, 17; Ez. 28, 13; 10, 9; Dan. 10, 6; Eccl. 32, 8); von den Kirchenschriftstellern sind sie daraus übernommen, oft in der gleichen Reihenfolge; vgl. Alanus de Insulis (Dist. Migne 210 p. 947; 935; 725; 821); Marbod (Migne 171 p. 1740) Hugo v. St. Victor (De best. III 58 Migne 177 p. 116).

²²⁶⁾ Hugo v. St. Victor (Migne 177 p. 112); vgl. U. Stöckle a. a. O. S. 80.

²²⁷⁾ Rhein. Marienlob a. a. O. S. 129/4375.

²²⁸⁾ Gottfried hat das Wort vom Märtyrer nicht als erster angewandt, wie de Boor vermutet (a. a. O. S. 276), sondern schon in der Literatur vorgefunden. So nennen sich z. B. die provenzalischen Minnesänger „Märtyrer“ ihrer Herrin. Auch Walther hat einmal Gebrauch von diesem Bild gemacht (32,32), wenn er es auch sonst vermeidet wie die übrigen Deutschen, den Vergleich auf die Minne auszudehnen (vgl. E. Wechßler a. a. O. S. 277).

²²⁹⁾ Fr. Ranke. I. a. a. O. S. 208.

²³⁰⁾ H. de Boor a. a. O. vor allem ab Seite 274 ff.

²³¹⁾ Derselbe a. a. O. S. 287.

wie die Klausner am Anschauen Gottes ²³²⁾. Der „triuweloſe“ Tristan findet in dem „abtrünnigen Heiligen“ der Legende sein Gegenstück. Isolde mit den weißen Händen wird zum „Versucher in der Maske des Heiligen“, wovon die Legende berichtet, und somit zum Ansatzpunkt eines rückschlagreichen Abstieges Tristans auf die niedere Ebene der Welt ²³³⁾. Marke ist gar „der heidnische Gewalthaber“ der Märtyrerlegende, der „in seiner sündigen Verstocktheit die Bekenner in Not und Tod treibt“ ²³⁴⁾.

So wertvoll und richtig auch einzelne Beobachtungen de Boors sind, so scheint mir doch seine Gesamtauffassung — der Tristan als Märtyrerlegende — verfehlt zu sein, selbst wenn man einige erzwungene Deutungen etwa über Marke und Isolde abstreicht. Im Grunde genommen, beruht ja der ganze Deutungsversuch de Boors auf der „Ueberlastung“ einer einzigen Stelle (17085). Und das müßte uns zumindest vorsichtig machen. Die Welt der höfischen Bildung, wie wir die niedere Ebene de Boors nannten, ist keineswegs identisch mit der Welt der Märtyrer, die einmal als sündig erkannt, abgelehnt wird ²³⁵⁾. Bei aller Höherbewertung der Welt der Minne denken Tristan und Isolde nie daran, ihr endgültig zu entsagen, wie es vom Märtyrer verlangt wird. Stets bleibt sie der unentbehrliche, prächtige Hintergrund, vor dem sich das Schicksal Tristans und Isoldens abspielt. So kehren sie auch beide aus dem traumhaft schönen Leben in der Minnegrotte in diese Welt zurück (17790), die sie niemals hatten aufgeben wollen, wie das Zurücklassen Brangärens und die Aufträge an Curvenal zur Genüge beweisen.

Andererseits bleibt de Boor bei der Erklärung der höheren Welt, in der „die tiefe Einheit von Lust und Leid, Leben und Tod als Minneseligkeit erlebt“ wird ²³⁶⁾, nur in Ansätzen stecken. Worin diese tiefere Einheit, diese Verschmolzenheit einander ausschließender Seinsformen besteht und gründet, die ja das Wunder der Tristanliebe ausmacht, vermag er uns nicht endgültig zu klären, wenn er auch mit der Einführung des christlichen Leid- und Todesgedankens und des imitatio-Begriffes zu manch' guter Deutung vorstößt. Aus der „Beziehungssetzung von Minnetod und Märtyrertod“ ²³⁷⁾ deutet de Boor die Verse 228 ff., wo in einer Symphonie von Klängen die Reimwörter Tod und Brot als tragende Leitmotive auftauchen, um noch einmal zum Abschluß der Einleitung, in ständ'ger Wiederholung dem Hörer eingehämmert, von der religiösen Macht der Liebe Tristans und Isoldens zu künden. An gegebener Stelle ²³⁸⁾ werde ich auf diese Verse, die erst ganz aus mystischer Sprachgebung verständlich sind, zu sprechen kommen. Wenn de Boor trotz mancher Umbiegung viel Richtiges gesehen hat, so liegt das m. E. daran, daß gerade aus dem mystischen Schrifttum vieles Eingang in die Legende gefunden hat ²³⁹⁾, da ja die Märtyrer kraft ihrer innigen Verbindung mit Gott Mystiker sind, Mystiker der Praxis, die ihre Einheit mit Gott im Tode besiegeln. Was so eigentlich erst aus mystischer Sprachformung verständlich ist, wird schon in der Märtyrerlegende deutlich.

Um die göttliche Herkunft seiner Menschen zu betonen, um ein Uebermaß an Schönheit würdig zu schildern, greift Gottfried zu Bildern aus der religiösen Sphäre. Die Dreiheit der Bilder Sonne, Mond und Morgenrot, die charakteri-

²³²⁾ Auf das Ernährungswunder komme ich am Schluß der Arbeit zu sprechen; vgl. S. 94 ff.

²³³⁾ H. de Boor a. a. O. S. 296.

²³⁴⁾ Derselbe a. a. O. S. 301.

²³⁵⁾ Später korrigiert de Boor seine Meinung etwas, wenn er feststellt (a. a. O. S. 304), daß bei Gottfried von einer „Abwertung der niederen Ebene“ nicht die Rede sein kann.

²³⁶⁾ H. de Boor a. a. O. S. 286.

²³⁷⁾ Derselbe a. a. O. S. 276.

²³⁸⁾ Vgl. S. 96 dieser Arbeit.

²³⁹⁾ H. Günter a. a. O. S. 164.

stisch für die kirchliche Dichtung ist, dient ihm dazu, weltliche Schönheit glanzvoll aufstrahlen zu lassen. Im Hohen Lied, das ja gerade in Gottfrieds Tagen in immer neuen Kommentaren gedeutet wurde, wurden diese Bilder allgemein auf Maria bezogen (6, 9): „Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol“? ²⁴⁰⁾ (vgl. Apoc. 12, 1). Alanus de Insulis deutet es weiter: „Nam sicut luna noctem irradiat, ita haec exemplo nos illuminat, solem iustitiae pariendo, tenebras nostrae ignorantiae eliminat. Et sicut luna illuminatur a sole, sic Virgo veri solis claritate“ ²⁴¹⁾. In einem Hymnus ²⁴²⁾ auf die Gottesmutter finden wir neben dieser Dreiheit den Vergleich mit den Sternen: „O insignis puella / te significant signis miris / aurora, luna, stella, sol“.

Bei Gottfried treffen wir alle diese Bilder in der charakteristischen Verbindung wieder an 9456: „Isot diu liechte sunne / und ouch ir muoter Isot / daz vroliche morgenrot, / diu stolze Brangaene / daz schoene volmaene“! Gottfried scheint eine Vorliebe für diese Vergleiche zu haben. Immer wieder wendet er sie an (11507). Außer Morungen ²⁴³⁾, für den ja die Gleichsetzung Herrin — Sonne so charakteristisch ist, hat das Bild neben Gottfried niemand so strahlend ausgebildet. Isolde ist für Gottfried stets „diu wunnebernde sunne“ (11006), „diu sunne diu von Ir-lant gat“ (10161; 12868). Das Strahlende, das Kristallhelle, ist ein wesentlicher Zug Isoldens, ja der ganzen Gottfriedschen Liebesauffassung ²⁴⁴⁾. Deshalb heißt Isolda auch oft „diu liechte“ (10889; 11490). In dem Lichtergleichnis hat sich ein bedeutendes Moment des Liebesideals des Dichters nach außen manifestiert.

Damit ist aber die tiefere Bedeutung dieses Bildes noch nicht erschöpft. Mehr noch als die Dreizahl interessiert uns die Zweizahl Morgenrot — Sonne, zu einem Bilde zusammengeschlossen. Das Morgenrot ist der Vorbote der alles überstrahlenden Sonne. In der kirchlichen Literatur war dieses Bild seit alters her geläufig. Maria war das Morgenrot, Christus die Sonne. Dieses Gleichnis war zur Zeit Gottfrieds so allgemein bekannt, daß jeder unmittelbar die Beziehung spüren mußte, wenn es Gottfried auf seine Helden anwandte ²⁴⁵⁾. Bei Alanus heißt es wiederum: „Progreditur, inquam, de virtute in virtutem, quasi aurora, quia sicut aurora solem super terram lucentem mundo inducit, sic virgo Maria quasi coelestis aurora Solem iustitiae mundo parit. Aurora solem antecedit“ ²⁴⁶⁾. Hugo v. St. Victor sagt: „Maria . . . aurora fuit, Quia . . . solis iustitiae praevenitrix“ ²⁴⁷⁾. In einem Hymnus ist Maria „aurora solis praevia“ ²⁴⁸⁾. Auch Mechthild von Magdeburg ²⁴⁹⁾ kennt dieses so beliebte Bild: „Daz wisse gruene morgenrot, vor sich tribet die spilenden sunne“.

Es ist so, als könnte sich Gottfried an diesem Bild nicht sättigen. In immer neuen Wendungen versucht er, ihm andere Seiten abzugewinnen. Am strahlendsten wirkt es anlässlich der Irenversammlung 10885: „sus kam diu

²⁴⁰⁾ Trudperter H. L. 100, 14 S. 235 übersetzt es folgendermaßen: „Wer ist disiu diu dā gētsame der ā gēnte morgenrot, same scōne same der māne, erwelt same diu sunne.“

²⁴¹⁾ Alanus de Insulis (Elud. in Cant. Cant. Migne 210 p. 94).

²⁴²⁾ Dreves — Blume II S. 288 Anal. hymn. XX 39.

²⁴³⁾ Morungen (M. F. 134, 37).

²⁴⁴⁾ Vgl. S. 100 dieser Arbeit.

²⁴⁵⁾ Vgl. A. Salzer, Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur, Linz 1893, S. 23, ff.

²⁴⁶⁾ Alanus de Insulis (Elud. in Cant. Cant. Migne 210 p. 94).

²⁴⁷⁾ Hugo v. St. Victor (Migne 177 p. 980).

²⁴⁸⁾ Peter der Ehrwürdige (Dreves-Blume I S. 234 Anal. hymn. XLVIII 234).

²⁴⁹⁾ Mechthild v. Magdeburg (Morel 97,8): weiß und grün sind symbolische Farben, der Unschuld und der Gottheit: vgl. G. Lüers a. a. O. S. 84.

küniginne Isot, daz vroliche morgenrot, und vuorte ir sunnen an ir hant, / daz wunder von Irlant, / die lichten maget Isote". Man glaubt, die lichtvollen Gestalten in aufrechter, stolzer Haltung durch die Versammlung schreiten zu sehen. Selbst Helena, die Sonne der Antike, muß vor der neuen Sonne Isolde (8280) ins Dunkel weichen. Bezeichnend, wie hier der „Analogiezwang“²⁵⁰⁾ des geistlichen Vergleiches Maria

Morgenrot und Christus - Sonne Gottfried zu einer Unbiegung seines mythischen Wissens verleitet, indem er Aurora zur Mutter Helenas macht. Isolde ist die „niu we sunne“, die mit ihrer Mutter das alte Paar Aurora Helena an Schönheit überstrahlt. Wie das Alte Testament seine Erfüllung im Neuen gewinnt, so die Antike im Mittelalter. Sie stehen sich gegenüber wie Verheißung und Erfüllung, Antike - Mittelalter, Helena - Isold.

Ist der Mensch das Wunderwerk göttlicher Schöpfung dadurch, daß er ad imaginem et similitudinem Gottes geschaffen ist, wie die Kirchenväter nie müde werden zu betonen, so ist Isolde gleichsam Wunderwerk der Minne, die somit ins Göttliche und Ewige erhoben wird. Isolde ist „daz ware insigel der minne“, wie die Seele des Menschen Gottes Siegelbild ist (7812)²⁵¹⁾. Die Minne prägt ihr Geschöpf nach ihrem Bilde wie Gott die menschliche Seele. Wie das vorherige Bild schon, so hat auch dieses Heimat und Verheißung vor allem im mystischen Schritttum gefunden und läßt uns ahnen, aus welchen Quellen Gottfried geschöpft hat. Seit alter Zeit wurde das Siegel als ein Symbol der Einigung aufgefaßt²⁵²⁾. Vorbild, auf das man sich berief, war auch hier das Hohe Lied (16. 8): „Pone me sicut signaculum super cor tuum, et super brachium tuum“²⁵³⁾. Bernhard von Clairvaux interpretiert es folgendermaßen: „Pone me memoriale tuum in corde et brachio, id est, in cogitatione et opere, ut deposita imagine terreni hominis, coelestis imaginem portes“²⁵⁴⁾. (Vgl. 1. Kor. 4. 49). Wie bei Bernhard heißt es auch bei Gottfried 7812: „daz ware insigel der minne, / mit dem sin herze sider wart versigelt unde vor verspart, aller der werlt gemeiner / niuwan ir al einer“. Auch hier hat das Versiegeln eine negative Seite. Dem Abstreifen des irdischen Menschen bei Bernhard entspricht bei Gottfried die Abkehr von „aller der werlt gemeiner“, d. h. von der Welt der vröude, wie er sie im Prolog gekennzeichnet hat. Zu gleicher Zeit aber bedeutet dieses Bild ein Eingehen in die Welt der Minne, in jene Gottfriedsche Welt der Harmonie von Freud und Leid Leben und Tod. Aus der „Weltflucht zu Gott“ wird eine „Weltentrücktheit“ in die Minne²⁵⁵⁾. Von dieser Seite betrachtet, ist es der Weg der Vollendung und Krönung des edelen herzen. Damit schneidet es sich aber mit einem anderen Bild, dem des „niuwan lebens“ (938: 941: 8313), einem Begriff, den wir als einen für die Mystik typischen Lebensprozeß der Umwertung des gesamten Daseins gesondert behandeln wollen.

²⁵⁰⁾ J. Schwietoring I a. a. O. S. 192.

²⁵¹⁾ Vgl. O. Zerk, Die Bereicherung des Dösch. Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik, Jena 1923 S. 62; Konrad v. Würzburg, Goldene Schmiede 490.

²⁵²⁾ G. Lüers a. a. O. S. 201.

²⁵³⁾ Im Trudperter H. L. heißt es: „Er schuphin zi sinome bilde unde zi siner zele, chun scheidet daz anstir sêles mit siner gele wêre“. „Mach mich zu nime insigele“. „... die sigillin ist diu gotes zeichenusse“. (8. 13: 276), vgl. Alanus de insig. (f. 60) in Cant. Cant. Mane 210 p. 105 o): „Pierres l. 24 „Got hat in die sêle drucht ein unvertilich insigele, daz ist daz bilde der hl. dr. valtekeit“. Angelus Silesius V 264 „Mensch, wenn dein Herz vor Gott ist weich und rein, so drückt der hl. Geist das Bildnis Jesu drein“.

²⁵⁴⁾ Bernhard von Clairvaux (Tractat. de caritate Migne 184 p. 617).

²⁵⁵⁾ H. de Boor, a. a. O. S. 286.

In dieselbe Richtung weist jenes Bild, in dem Gottfried Blanscheifur und Isolde als den österlichen Tag der Freude bezeichnet (927; 17555). Diese Metapher treffen wir auch sonst in der zeitgenössischen weltlichen Literatur an²⁵⁶⁾. Vor allem bei den Minnesängern war sie sehr beliebt²⁵⁷⁾. Ähnlich wie Iwein in Laudine seiner „vröuden ostertac“ findet, so Riwalin in Blanscheifur den „vröuderichen ostertac, / der lachend in iuougen lac“. (927) Das Erwachen der Liebe zwischen Riwalin und Blanscheifur fällt in einen mit den buntesten Farben gemalten Frühling. Wenn nun wenige Zeilen nach der prächtigen Naturschilderung das Wort vom Ostertag der Freude fällt, so ist das kein zufälliges Zusammentreffen²⁵⁸⁾. So sind auch in dem kirchlichen Ausdruck paschale gaudium, der hier zu Grunde liegt, „kirchliche Ostern und weltliche Frühlingsvorstellungen in eins verschmolzen“²⁵⁹⁾. „Paschale gaudium ist ein stehender Ausdruck der kirchlichen Hymnenpoesie auch außerhalb der Festzeit für die höchste Freude. Die Kirche betrachtet die Osterzeit als die Wendung zum sündelosen Leben, und damit verbinden sich schon in den Hymnen selbst die parallelen Vorstellungen vom Erwachen und Erblühen des irdischen Frühlings“²⁶⁰⁾. In einem Osterhymnus des Fulbertus heißt es: „Chorus novae Jerusalem novam meli dulcedinem / promat colens cum sobriis paschale festum gaudiis“²⁶¹⁾. In einem anderen Hymnus bricht der Dichter in den Freudenruf aus: „Eia paschalia / recolemus gaudia!“²⁶²⁾. Wie die anderen Bilder, so bedeutet auch dieses für Gottfried eine Emporsteigerung der Heldin und ihrer Liebe in die religiöse Sphäre. Darüber hinaus weist es der Liebe einen Platz zu, ähnlich wie das Bild des Siegelns und der vita nova – wo sie, wie das kirchliche Ostern, zu einem Wendepunkt im Leben ihrer Jünger wird, zu einem neuen Leben in der Minne.

Alle die bisher behandelten Bilder hatten für Gottfried den einen Sinn, wie wir immer wieder betonten, seine Helden in ihrer Liebe mit dem Glanz religiöser Weihe zu umgeben. Auf einer höheren Ebene sollen sie uns Staunen, die gebannt zu ihrem Schicksal emporstarren, ein vorbildhaftes Leben vorführen. Gottfried greift tief in den alten Bilderschatz der Kirche, um seine weltlichen Ideale ins Transzendente zu erheben. Blanscheifur und Isolde werden mit Prädikaten ausgestattet, die sonst nur der Gottesmutter zustehen²⁶³⁾. Wie Blanscheifur, (1166) ist Isolde „diu süeze, reine“ (8054; 9939; 10004), „diu liehte, wunnecliche Isot“ (11490). Blanscheifur wird gar in ihrer Schönheit zum „wunder uf der erde“ (688; 4332). Das Mittelalter nahm an der weltlichen Verwendung solcher Bilder und Prädikate weniger Anstoß als wir, da es naiver und unbekümmerter dachte und lebte. Auch steht Gott-

²⁵⁶⁾ Auch auf Maria angewandt; vgl. A. Salzer a. a. O.

²⁵⁷⁾ Reimar (M. F. 170, 19) „Si ist min österlicher tac“; Morungen (M. F. 140, 16) „si ist des liechten meien schin und min österlicher tac“; Walther weist dieses Bild nur sich als Lehertreibung ab (111, 26); Konrad v. Würzburg, Trojanerkrieg 19802: „den österlichen tac mit lebender wunne spailn“.

²⁵⁸⁾ Marke findet in Isoldé, als die Minne den Zweifel über ihre Unschuld in seinem Herzen getilgt hatte, den „österlichen tac aller siner vröuden“ (17551). Das Glück seiner Liebe, längst begraben und versunken, scheint noch einmal von neuem in ihm zu erwachen.

²⁵⁹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 8; Ambrosius, De mysterio Paschae (c 2 MSL 17, 695) „Est enim pascha vere anni principium, prout mensis exordium, novella aeternitatis initium, ac tetrae hiemis nocte discussa primi veris restituta incunditas.“

²⁶⁰⁾ Schönbach, Beiträge S. 146.

²⁶¹⁾ Fulbertus (Dreves-Blume I S. 130 Anal. hymn. I. 285).

²⁶²⁾ Dreves-Blume II S. 112 Anal. hymn. VIII 32; vgl. Dreves-Blume II S. 97, 98 Anal. hymn. II 46: „In hoc paschali gaudio“. Dreves-Blume II S. 98 Anal. hymn. 47: L I 89: „Claro paschali gaudio“.

²⁶³⁾ Vgl. dazu A. Salzer, a. a. O.

fried keineswegs allein damit da²⁶¹⁾). Doch beweist die systematische Uebernahme dieser Bilder, die sich bis zur Einschmelzung ganzer mystischer Formen steigert, wie wir noch feststellen werden, das Streben Gottfrieds, seine Helden und sein Liebesideal ins Ewige und Göttliche zu erheben. Die Liebe wird Gottfried zur Religion.

Wir hatten bisher schon mehrfach Gelegenheit gefunden, auf den mystischen Ursprung einiger Bilder hinzuweisen. So erhebt sich nun für uns die Frage, ob Gottfried neben seinen Bildern für seine Helden nicht auch in der Grundkonzeption seiner Glück und Leid, Leben und Tod umspannenden Liebe dem mystischen Schrifttum verpflichtet ist. Das zweite Kapitel des dritten Hauptteils wird versuchen, uns darauf eine Antwort zu geben, uns diesem Kernstück der Gottfriedschen Liebesreligion näher zu bringen, während wir in einem folgenden Kapitel den „Schauplatz“ dieser spannungslösenden Liebe, das edele herze, in seiner Abhängigkeit und seinen Beziehungen zu seinen Quellen kennen lernen wollen. Ein weiteres Kapitel wird uns endlich in einigen Hauptformen in die Welt der Gottfriedschen „Mystik“ einführen.

II. Mystische Elemente bei Gottfried.

1. Die Einheit der Gegensätze.

Während es Kulturformen gibt, die einander auszuschließen scheinen, wie zum Beispiel Kunst und Wissenschaft²⁶²⁾, so gehört es zum Wesen der Mystik, daß sie aus ihrer Heimatsphäre, der Religion, in andere verwandte Bezirke einzudringen vermag, die sie dann mit einem Gewinn an Reichtum und Schönheit begabt. Vor allem Philosophie und Kunst sind solche Gebiete, wo Mystik aufgefunden werden kann. In der Kunst ist vor allem die Musik, die Kunst der beglückenden Harmonie, wegen ihres synthetischen Charakters und ihrer „Formlosigkeit“, in der Dichtkunst vor allem die Lyrik als Erlebniskunst besonders geeignet, mystischen Geist aufzunehmen. Von der Vorliebe Gottfrieds für die Musik und der lyrischen Grundhaltung seiner Verse her wird deutlich, wie gerade in den Tristan mystische Formen und Gedanken in so reicher Fülle einströmen konnten. Oder verhält es sich umgekehrt, daß der Einfluß mystischer Literatur Gottfrieds Liebe zur Musik erklärt und ihn zur lyrischen Aussage drängte?

Wie wir im ersten Kapitel unserer Arbeit dargetan haben, ist Vollendung des edelen herzen die Liebe, die unter der formenden Hand Gottfrieds zum Eckstein wird, an dem sich die Geister scheiden in jene flachen Naturen, die nur der vröude nachjagen, und jene, für die allein Gottfried schreibt, die bereit sind, die Ganzheit einer Leid und Glück umfassenden Liebe zu bejahren. (58 ff.) Gottfried steigert die Liebe zur Höhe einer irrationalen Wundermacht, in der Gegensätze, die sich auszuschließen scheinen, — süeze sur, liebez leit; herzeliep, senede not; liebez leben, leider tot; lieber tot, leidez leben — sich in wundersamer Weise vereinigen, um über das Rätsel der Liebe auszusagen. Bis in die sprachliche Struktur hinein spiegelt sich die Denkweise eines Dichters, der in den zu Anfang seines Werkes symbolhaft verschlungenen Namen der Liebenden, die in chiastischer Anordnung verknüpft sind, seinem Verlangen nach Ueberwindung der Spannung und Vereinigung in der Liebe Ausdruck verleiht. Hier sind wir am Herzstück Gottfriedscher Dicht-

²⁶¹⁾ E. Wechßler a. a. O. S. 303 ff.

²⁶²⁾ Ich sehe vom Mittelalter ab, wo Kunst und Wissenschaft auch miteinander verbunden auftreten können; Vgl. zum folgenden G. Mehlis a. a. O. S. 27 ff. und S. 219.

tung, die diese Verschmolzenheit polarer Gegensätze zum Grunderlebnis des gesamten Werkes gemacht hat.

Es ist gut, für die Beziehungen zwischen *liebe-leit* die zeitgenössische weltliche Dichtung ²⁶⁶⁾, vor allem Hartmann zum Vergleich heranzuziehen, um die Eigenart Gottfrieds umso deutlicher zu erkennen. Bei oberflächlicher Betrachtung scheint es sich bei Hartmann um ähnliche Dinge wie bei Gottfried zu handeln. Doch bei aller äußeren Ähnlichkeit haben wir bei Hartmann eine gänzlich andersartige Grundhaltung vor uns. Für ihn ist die zweiseitige Denkart charakteristisch, die Gegenüberstellung von Gegensätzen, der Kampf zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, irdischer und himmlischer Liebe. Zur Verschmelzung und Harmonie wie Wolfram, annähernd auch Walther und Hausen, hat er nicht gefunden. Für Hartmann haben Welt und Gott, beide, zwingende Macht und zwingendes Recht, wovon ja schon der Wechsel vom weltlichen zum geistlichen Stoff zeugt. So schwankt er gleichsam zwischen gegensätzlichen Forderungen, die er nur mit Mühe zu vereinen vermag. Ueberall sieht Hartmann eine Zweiheit (z. B. in seinem Bächlein: *lip-herze*). Seine gesamte Lyrik steht unter dem Gegensatz von Glücksverlangen auf der einen Seite und unbefriedigtem Minnedienst auf der anderen. In seinen Epen treten sich Rittertum und Ehe entgegen, wobei im Erec der Gegensatz durch Ueberbetonung der Liebe und Ehe, im Iwein durch Ueberbetonung des ritterlichen Streites akut wird. Hartmann hat den antithetischen Charakter schon im geistlichen Schrifttum vorgefunden, das zwischen Gut und Böse, irdischer und himmlischer Liebe unterschied. Ueberall sieht er gedankliche Gegensätze: *sele-lip: vröude-ungemach; man-wip; liebe-leit*. Selbst wo keine Gegensätze sind, spaltet er auf: *mage unde man; herze unde sin* ²⁶⁷⁾. Gottfried steht dem antithetischen Charakter Hartmanns nahe. Und doch ist der Gesamteindruck bei Gottfried ein völlig anderer. Was bei unserem Dichter ein schmerzvoll-süßes Spiel mit *liebe-leit*, *leben-tot*, liegt beim anderen im Wesen begründet. Bei Gottfried fallen die Gegensätze nicht auseinander, sondern verbinden sich. Denn anders wie für Hartmann spielt bei Gottfried, wie wir sahen, der Gegensatz Gott-Welt eine nur unbedeutende Rolle ²⁶⁸⁾. Wir müssen also für Gottfried eine andere Grundlage suchen. Er ist im Weltlichen zu Hause. Dort aber spürt er schmerzliche Gegensätze. Leid und Freude durchziehen das ganze Menschenleben, bald als leiser, bald als lauter anschwellender Unterton. Glück und Schmerz bestimmen das Gesicht der Liebe. Sie schließen sich für Gottfried nicht aus, sondern eines fordert das andere. Man besitzt beide oder keines. 204 ff.

„swem nie von liebe leit geschach,
dem geschach ouch liep von liebe nie.
liep unde leit diu waren ie
an minnen ungescheiden.
man muoz mit disen beiden
ere unde lop erwerben
oder ane si verderben“.

Im Gegensatz dazu heißt es bei Hartmann oft *liep* oder *leit*. Und durch die ganze Epoche hallt der pessimistische Ruf, dem auch Blanscheflur (1409) vor-

²⁶⁶⁾ Nach Ausführungen von Prof. L. Wolff.

²⁶⁷⁾ Gottfried kann sich ähnlicher Aufspaltungen bedienen. Er will damit aber keine Spannung hervorrufen, sondern den Eindruck der Fülle und des Reichtums vermitteln.

²⁶⁸⁾ Vgl. S. 30 ff. dieser Arbeit.

schnell in ihrer Liebe Ausdruck verleiht: auf kurze Freude folgt stets langes Leid ²⁶⁶⁾). Gottfried ist diese aus dualistischer Denkart erwachsene Anschauung gänzlich fremd. Für ihn ist das Leid nicht eine rätselhafte, unbekannte, letztlich die urböse Macht, die mit tödlicher Gewalt in die Liebe einbricht, der größte Feind der Liebe, und ebensowenig der Tod. Von Anfang an gehören sie geheimnisvoll zusammen, liebe-leit, leben-tot, untrennbar, wie Tristan und Isold „ein dinc ane underscheide“ (18354). Und nur wer dieser Tatsache Rechnung trägt, nur wer bereit ist, beides, Freude und Leid auszukosten und zu bejahren, ist ein wahrer Minner. In immer neuen Wendungen bringt Gottfried diese Verschmolzenheit der Gegensätze: die im Leben gleichzeitig auftreten, zum Ausdruck. Tristan erfährt an sich selbst dieses metaphysische Urerlebnis der gleichzeitigen Gegenwart von lieb-leit. 5069: Er trägt „staete leit bi staeteclicher saelekeit“, (5097) „bi linge schade, bi liebe leit“. Und als in Tristan und Isold die Liebe erwacht ist, da stellt sich sogleich das Leid ein, das liebe leit, das wie eine göttliche Macht Wunder über Wunder vollbringt. 11880 ff.

„diu zwei diu waren verdaht,²⁷⁰⁾
bekumberet beide
mit dem lieben leide,
daz solhiu wunder stellet:
daz hongende gellet,
daz süezende siuret,
daz touwende viuret,
daz senftende smerzet,
daz elliu herze entherzet
und al die werlt verkeret“.

In einem Herzen tragen sie nun „die senfte bi dem smerzen, bi vröude kumber unde not“. Doch weil das Leid untrennbar zur Liebe gehört und immerwährend aus ihr fließt, liebt man dieses Leid, diese qualvolle Lust, findet man Trost und Erhebung an Erzählungen, die von leid- und totbereiter Liebe sprechen 1073: „der süeze herzesmerze, / der vil manic edele herze / quelt mit süezem smerzen, / der liget in minem herzen“. Wenn Tristan Isolde als sein „senftez ungemach“ bezeichnet (19043), wenn er den Schmerz liebt, den ihm ihr geliebter Name bringt, so ist das kein Auskosten des Leides, ein Verhätscheln des eigenen Liebeskummers, sondern ein unbedingtes Jasagen, ein Bekenntnis zum Leid in der Liebe, zu einer Liebe, die gerade im Leid ihre verbindende Kraft bewährt. Von Anfang bis zum Ende durchzieht Leidensglück und Leidenssehnsucht wie ein unterirdischer kraftspendender Strom das ganze Werk.

Das Leid steigert Gottfried bis in den Tod, bis in das Ersterben des Lebensglückes. Die Verschmolzenheit von liebe-leit ergibt die Verschmelzung von leben-tot. Auch sie — leben und tot — sind für Gottfried keine

²⁶⁶⁾ Am charakteristischsten finden wir diese Formulierung im Nibelungenlied 2315: „Diu liebe leide ze aller iungeste gît: Titurel (jüng.) 1026: „Liebe zureget mit leide“; Freidank, besch. 85, 17: liep wîrt selten ane leit“. Bei Hartmann (183, 24) finden wir auch einmal die Umkehrung dieses Gedankens: „got hat vil wol zuo zir getan, sit liep so leidez ende gît, diu sich ir beider haterlan“. Am nächsten streift an Gottfried Pseudo-Dietmar v. Eist: „liep ane leit mac niht gesin“.

²⁷⁰⁾ Nach E. Wechßler (a. a. O. S. 253) ist „verdaht“ die treffende Uebersetzung für das mystische Entrücktsein. Am berühmtesten für die Uebertragung dieses mystischen Aktes auf das Weltliche ist das Motiv von den drei Blutstropfen im Schnee. (Parzival 282, 23).

ausschließenden Gegensätze. Unter seiner Hand überwinden sie alle Polarität. Isolde ist Tristans Leben und Tod, und umgekehrt ist Tristan Isoldens Tod und Leben. Das Wunder der Liebe ist fähig, alle Spannungen aufzuheben, Tod zum Leben, Leben zum Tod zu machen. In liebender Einheit mit Isolde wird für Tristan - Gottfried das Leben zum Tod, Tod wird zum Leben, ist Leben, wie es im Prolog angekündigt ist und wie es der Gipfel des Werkes, der Liebestod, vor aller Welt deutlich gemacht hätte. In ergreifender Weise schlingt sich dieser Gedanke durch die herrlichen Abschiedsworte Isoldens 18510: „wir zwei wir tragen under uns zwein / tot unde leben ein ander an; / wan unser enwederezenkan / zerehte sterben noch geleben, / ezn müeze ime daz ander geben“. Damit gibt Isolde nachträglich Brangäne recht, der sie vorgeworfen (12117), ihr Leben und Tod läge bei ihr, und die ihr darauf erwidert hatte 12149: „herzevrouwe, schoene Isot, / iuwer leben und iuwer tot / diu sint in iuwer pflege ergeben: / leitet tot unde leben, / als iu ze muote geste“. Als Isolde nach dem Drachenkampf Tristan betäubt auf findet, kündigt sich ihr Schicksal in der Verschmelzung von Leben und Tod an 9369: „nu ergiengez, also ez solte . . . / daz si ir leben unde ir tot, / ir wunne unde ir ungemach / zallererste gesach“. Tristan verleiht diesem Gefühl am Hofe Kaedins in einem schönen Zweizeiler Ausdruck, den Isolde mit den weißen Händen auf sich bezieht, so daß sie in unheilbarer Liebe zu Tristan entbrennt. 19213: „Isot ma drue, Isot mamie / en vus ma mort, en vus ma vie“. (vgl. 19409) Durch „gemeinsame gegensätzliche Attribute der kreuzweis verknüpften Gegensätze“²⁷¹⁾ kann noch die Spannung erhöht, die Verbundenheit verstärkt werden. So heißt es von Isolde 18467: „Tristandes leben und sin tot, sin lebender tot, diu blunde Isot“²⁷²⁾.

Die Einheit der Liebenden in Leben und Tod führt bis zur völligen Vertauschung dieser Glieder, ein Gedanke, der wieder am schönsten in den Abschiedsworten Isoldens aufblüht, die in den Versen gipfeln 18572: „wan min leben daz lit an ime; / da wider so lit an mir sin tot“. Dieses Einssein führt in der Trennung - ein Gedanke, der von Gottfried konsequent zu Ende gedacht wird - zu der Unmöglichkeit, leben und sterben zu können 18475: „sin mohte leben noch sterben / ane in niht erwerben. / tot unde leben haet ir vergeben: / sin mohte sterben noch geleben“. (vgl. 18515) Dem Tod der Existenz stellt Gottfried diesen Trennungstod scharf gegenüber, wie wohl auch von der Kirche dem Tode des Körpers der der Seele entgegengesetzt wurde. Mit dialektischer Kunst spielt Gottfried beide gegeneinander aus 18484: „dan was weder leben noch tot / und waren doch da beide“. (vgl. vor allem die Verse 18419 ff.)

So wird aus dem Sterben vor Liebe, einem Bilde, das in der zeitgenössischen Literatur fast zu Tode gehetzt wurde und das auch schon Ovid kannte²⁷³⁾, bei Gottfried ein Sterben in seliger Liebe. Der Tod ist und wird endliche Vereinigung der Liebenden, hier schon auf Erden im „mystischen Tod“, einstmals auch im leiblichen Tod, der Leben ist und zeugt, wie es im Prolog heißt und

²⁷¹⁾ J. Schwietering I a. a. O. S. 193.

²⁷²⁾ Vgl. dazu das Erlebnis Markes im Baumgarten, der endlich nach langem Zweifel Gewißheit über Isoldens Schuld erhält, „dar an was do sin lebender tot“ (15230), bemerkt lakonisch Gottfried, War der Glaube an ihre Unschuld sein „osterlicher tac“ (17555), Auferstehen längst begrabener Seligkeit, so ist die Gewißheit ihrer Schuld sein „lebender tot“, Vernichtung seines Lebensglückes. (vgl. 1847).

²⁷³⁾ E. Wechßler a. a. O. S. 235; E. Nickel a. a. O. S. 14.

wie es die Umschlingung von Efeu und Weinreben auf den Gräbern Tristans und Isoldens hätte aller Welt zeigen sollen 12494 ff.

„nu waltes got! sprach Tristan
ez waere tot oder leben:
ez hat mir sanfte vergeben,
ine weiz, wie jener werden sol:
dirre tot der tuot mir wol.
solte diu wunnecliche Isot
iemer alsus sin min tot,
so wolte ich gerne werben
umb ein eweclichez sterben“.

Dadurch aber, daß Gottfried für den Liebestod, diese mors mystica, das Bild der mors aeterna, das ewecliche sterben benutzt, zeigt sich noch einmal von hier aus seine ganze leichtfertige Haltung in Dingen der Religion. Wie der einstige Tod einmal ausfallen wird, wie es jenseits des Grabes aussehen wird, danach fragt der Dichter nach seinen eigenen Worten sehr wenig. Sollte aber das Glück des jetzigen Liebestodes immer so bleiben, so wäre, wie Tristan sagt, ein ewiges Sterben solcher Art, d. h. die Fortdauer dieses Liebeslebens, das nach Brangänens Enthüllung eine tödliche Vergiftung bedeutet, das Beste, was er erstreben könnte. Zu diesem Tode, wie ihn Brangäne ankündigt, bekennt er sich frei und möchte ihn verewigen. Das Bild des ewigen Todes, das allen Christen drohend und schreckend vor Augen stand, wird hier spielerisch von Gottfried für den Liebestod in Anspruch genommen²⁷⁾. Hinter dem Liebestod aber wird zugleich als durchscheinendes Vorbild jener heilige Vorgang mystischer Einigung von Gott und Seele sichtbar.

Unter den Augen Gottfrieds hat der Tod jede Bitterkeit und Schwere verloren. Wie aus dem Leid ein „liebez leit“, so wird aus dem Tod „ein lieber tot“ (60 ff.). Trauer und Glücksgefühle umwehen den Tod, und das ganze Werk durchschauern Todessehnsucht und -seligkeit. So ist Tristan schon von Anfang an, von seinen Eltern her, zu Leid und Tod bestimmt, zu einer leidvoll reifenden Liebe und darum Tristan genannt. (2003). Als endliche Vereinigung der Liebenden ist der Tod Krönung und Gipfelpunkt des Werkes, wie es uns schon in der Vorgeschichte Riwalins und Blanschefflurs deutlich gemacht wird, ein „lebender tot“, vorbildhaft und lebenspendend.

Aus dieser Grundhaltung wird deutlich, wie gerade Gottfried für diesen Stoff prädestiniert war. Er mußte gerade ihn ergreifen, diesen Stoff, in dem das Glück zweier Liebenden stets von Gefahr umdroht war, wo Leid und Tod aus der einen unwandelbaren Liebe flossen und der doch von immer gründer Hoffnung auf Einung, auf Erlösung durchweht ist. Das Ende, der Tod, ist Ende allen Leides und ewige Vereinigung.

Wir haben in dem bisher Geschilderten Gottfried als einen Meister zwispaltiger Empfindungen kennen gelernt. Er vermag mit höchster Virtuosität gegensätzliche Gefühle, die in einem Herzen zugleich auftreten, darzustellen^{27b)}.

^{27a)} Alle neueren Deutungsversuche können an dieser Tatsache nichts ändern. (vgl. J. Schwietering II a. a. O. S. 13; S. 91 dieser Arbeit).

^{27b)} Vgl. zorn — wipheit; zwifel — arcwan; schame — minne; trüwe — ere usw.

jene „ewig alte Verschränkung der Gefühle“²⁷⁶⁾, die wohl auf persönlichem Erleben gründet. Allerdings beruht diese Verknüpfung von Freude und Leid auf keiner psychologischen Erfahrung, wie es beim modernen Menschen der Fall wäre, dadurch daß auch ihrer Natur nach „die beiden Grundgefühle innerlich miteinander aufs innigste verbunden sind durch jene Lust, die noch jeder Zeit dem Liebesschmerz innewohnt“²⁷⁷⁾. Eine solche Erklärung wäre für das Mittelalter und für Gottfried abwegig und irreführend, allein schon durch das ideale Menschentum, das uns Gottfried vorführt und das eine psychologische Motivierung weitgehend ausschließt. Ferner schränkt die Grundrichtung auf das Typische, die Gottfrieds Werk mit jeder mittelalterlichen Dichtung gemeinsam hat, diese Deutung noch weiter ein.

Man hat so zur Erklärung dieser Gottfried eigenen Zwiespältigkeit des Empfindens auf das glykypikron der Hellenen, das dulce — amarum der Römer, die *doussa dolors* der Provenzalen hingewiesen²⁷⁸⁾. Auch Reimar singt schon von der süezen arebeite (159, 24), Walther weiß von der senften unsenfteceit (119, 25), die so sanfte unsanfte tuot (109, 24), Veldeke spricht vom soeten ongemac (9865), vom scone ovel Eneas (11435) oder dem leiden lieben man (2295). Aber wir geben Nickel recht, wenn er fragt: „Was will dieses bedeuten angesichts des Schwelgens im Wort, das Gottfried bei gleicher Gelegenheit übt“²⁷⁹⁾, ja zur Grundlage seines ganzen Werkes macht? Bei jenen ist es mehr oder weniger eine rhetorische Floskel, was bei Gottfried Ausdruck tiefster Empfindung ist. Zudem vermögen sie uns keine Erklärung für die Verknüpfung von leben-tot zu geben. Auch Thomas hat Gottfried diese Art Antiphrasis nicht übermittelt. Freude und Leid, Leben und Tod sind für den französischen Dichter wie für Hartmann syntaktisch getrennte Begriffe, das französische Werk beruht gerade auf dem ausschließlichen Gegensatz von Freude und Leid²⁸⁰⁾.

Man hat in diesem Zusammenhang auf eine ähnliche Sprachgebung der deutschen Mystik hingewiesen, auf das Trudperter Hohe Lied z. B., und hat damit den richtigen Weg eingeschlagen, den wir weiter verfolgen werden²⁸¹⁾. Die religiöse Welt, vor allem die Mystik ist in der Verschmelzung der Gegensätze vorangegangen. Die weltliche Dichtung hat davon gelernt.

Richard v. St. Victor schildert den typischen languor — Zustand eines Mystikers in derselben Antithesenform, in der sich die entgegengesetztesten Gefühle einen: „O praesens absentia, et absens praesentia eius, qui simul perditur et habetur Felix tristitia, quae non de creatura, sed de Creatore concipitur, quae nulla praesentis vitae luget incommoda“²⁸²⁾. Das Gefühl des Einsseins mit Gott läßt selbst den Schmerz über die Gottesferne süß und schön erscheinen. So liebt Tristan in der Trennung von Isolde selbst seinen Schmerz um des Verbundenseins mit Isolde willen. (18978 ff.) Oder Bernhard berichtet in einem seiner Briefe, in dem er sich nach dem Gesundheitszustand eines befreundeten Abtes erkundigt, daß er hinsichtlich seines Lebens oder Todes zugleich Trauer und Freude empfindet. „Sive ut verius fatear, de quaelibet et gaudium simul et luctum“²⁸³⁾. Auch hier bei Bernhard dieselbe Zwiespältigkeit der Empfindung, die Trauer und Freude in einem Herzen trägt, auch

²⁷⁶⁾ E. Nickel a. a. O. S. 78.

²⁷⁷⁾ ebd.

²⁷⁸⁾ Derselbe a. a. O. S. 15; vgl. M. Heimerle a. a. O. S. 39; E. Wechßler a. a. O. S. 256.

²⁷⁹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 15.

²⁸⁰⁾ A. Dijksterhuis a. a. O. S. 132; M. Heimerle a. a. O. S. 40.

²⁸¹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 78; M. Heimerle a. a. O. S. 39; J. Schwietering M a. a. O.

²⁸²⁾ Richard v. St. Victor (Tract. de gradibus caritatis Migne 196 p. 1199). Denselben Wortlaut von *felix tristitia* an finden wir auch bei Bernhard (Tract. de caritate Migne 184 p. 588), sodaß hier vielleicht eine Uebnahme seitens Richards stattgefunden hat.

²⁸³⁾ Bernhard v. Clairvaux (Epist. 400 Migne 182 p. 613).

hier weniger eine psychologische Erfahrungheit, als Ausfluß des Eins-Seins mit Gott. Vor allem das Kreuz und Leiden Christi, an dem sich stets mystische Frömmigkeit entzündete, wird zum Zeichen, in dem sich Leid und Freude einen. So heißt es in einem Hymnus auf den Kreuzigungstag aus dem 12. Jahrhundert: „Haec est illa dies, plena decore / Quem cunctus venerans orbis honore / exaltansque crucis gaudia festa / replet laetitia pectora maesta“²⁸⁵). Die Umkehrung dieser Reihenfolge finden wir in einem Hymnus von Alexander Neckam (gest. 1217): „Osculam vestigia / hortum deliciarum / rigans rivis lacrimarum / o laeta maestitia“²⁸⁶).

Schien es schon so, als habe unter den Händen der Mystiker das Lateinische an gemüthlicher Wärme gewonnen, als sei ihm besonders in Bernhards Schriften „die Zunge gelöst, ein Glutmeer aus seiner Starre entfiesselt“²⁸⁷), so durchweht die mystischen Schriften der Muttersprachen eine Innigkeit und Tiefe des Gefühles, daß hier gleichsam das Mittelhochdeutsche als die Sprache der Transzendenz schlechthin erscheint²⁸⁷). Die Sehnsucht nach dem Geliebten, das bittere Gefühl der Trennung, das überwunden wird von dem Wissen des Eins-Seins über Raum und Zeit, die Leidensseligkeit, die noch und gerade im Leiden sich mit dem Geliebten verbunden fühlt, alle diese schmerzlich-süßen Gefühle, vereint in einer Brust, wie sie immer wieder im Tristan hervorbrechen, finden Vergleichbares und Vorbildhaftes nur im Trudperter Hohen Lied und in dem Sermon Bernhards von den Myrrhenbüschlein Christi²⁸⁸). Leitmotiv im Trudperter Hohen Lied ist das Wort: „Beati qui lugent. Von dannen ist uns mære ze suochenne wainen danne singin unde ze suochenne aine mendente unfroude denne aine pitere froude, diu in weltlicheme gewerbe muoz sîn. nû nemach unser wainentiu mandunge niemer voller werden denne daz wir sprechen ze unserer trûte: fuge a me. Fluich von mir, mîn wine“²⁸⁹) wande sver sich des ellendis trôstet mit der welte, der negiwinnet niht der suozzen trahene. nu scait von mir. wande du vuorest von mir alle fiule sêle unde lîbes. nû lâ mir die souzen trahene diner ernestlichen gestunge“²⁹⁰) . . . Diz buoch viench ane mit ainir chûnlichlicken mandunge nu gêtez ûz mit inniklicheme wainenne“²⁹¹). In der Liebe zum Herrn wird das Leid zur Freude, die Freude zum Leid. Die ganze Glut der Empfindsamkeit, in die vor allem der Schluß des Werkes getaucht ist, das aus der Trennung von dem Geliebten, der Sehnsucht nach ihm fließt, wo sich so Freude und Leid gleichsam begegnen, weist deutlich nach, wo die Quellen Gottfrieds zu finden sind. „Hier formuliert sich das persönliche Bekenntnis, das alle große Mystik durchweht, daß die Liebe zum Herrn auch das Leid und die Leidensgnade mit sich führt“²⁹²). In etwas anderer Form wird dieser Zusammenhang von Glück und Leid auch in jenem ersten Herz-Jesuhymnus eines deutschen Dichters deutlich, den man mir aus diesem Grunde anzuführen gestatte: „Quo potenter vulneratus / Quicumque te complectitur dilatate, aperire / tamquam rosa fragrans mire: / cordi

²⁸⁴) Dreves — Blume II S. 80 Anal. hymn. XI 22.

²⁸⁵) A. Neckam (Dreves — Blume I S. 298 Anal. hymn. XLVIII 270)

²⁸⁶) W. Muschg a. a. O. S. 84.

²⁸⁷) Vgl. G. Liers a. a. O. S. 13.

²⁸⁸) Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. 43 Migne 183).

²⁸⁹) Trudperter H. L. 143, 24. S. 284.

²⁹⁰) ebd. 144, 4 S. 286.

²⁹¹) ebd. 145, 6 S. 286.

²⁹²) G. Schreiber a. a. O. S. 113; „die Mystiker sind davon überzeugt, daß Schöpfung und Leben ein schmerzliches Geschehen, Aufstieg ein Kreuzweg ist. So ist ihr Dasein ein Werben um Leid und Tod“ (Underhill a. a. O. S. 291).

meo te coniunge . unge illud et compunge / qui amat te, quid patitur“. „Was muß der leiden, der dich liebt“²⁹³⁾. Doch ist auch eine andere Deutung möglich: Was braucht der noch zu leiden. Dort wird dann die *compunctio* zu einer *unctio*. Leidenschaftlichkeit und Unempfindlichkeit, beides zugleich liegt darin²⁹⁴⁾, Erhöhung und Verklärung des Leidgedankens in dem unbedingten Bekenntnis zum Leid in der Liebe.

Aus der Verschmelzung von *liebe-leit* wird bei Gottfried die Einheit von *leben-tot*. Schon bei Augustin, der auch die Verbindung gegensätzlicher Empfindungen kennt, finden wir in den *Confessiones*, einem von mystischem Geist durchwehten Buch, die für alle Mystik bezeichnende Verknüpfung von *Leben und Tod*²⁹⁵⁾, die sich wie auch bei Gottfried bis in den Sprachstil hinein äußert. „Quid enim est quod volo dicere, Domine Deus meus, nisi quia nescio unde venerin huc, in istam dico vitam mortalem, an mortem vitalem, nescio“²⁹⁶⁾. Wer dächte hier nicht gleich an die Gottfriedsche Prägung *leben-tot*, *lebender tot*, die wie eine Uebersetzung der *vita mortalis* aussieht? Daß Augustin in der Prägung *vita mortalis* noch die Antithetik spürte, daß er nicht nur „sterbliches Leben“ darunter verstand, beweist eine andere Stelle: „Proponas mihi per homines, qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes“²⁹⁷⁾. Vor allem im mystischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts, bei Bernhard und den Viktorinern treffen wir die bezeichnende Verschmolzenheit wieder an. In dem schon erwähnten Brief Bernhards finden wir folgende Prägung: „Ceterum autem audivimus dominum abbatem graviter infirmari: cuius nobis vel vitam vel mortem flagitamus citius renuntiare, ut aut de vita, licet mortali recipiamus gaudium, aut de morte, licet vitali luctum, sive ut verius fatear, de quaelibet et gaudium simul et luctum“²⁹⁸⁾. Diese Stelle ist uns besonders wertvoll, weil sich hier zusammen die Verknüpfung der Gottfriedschen Gegensätze *liebe-leit*, *leben-tot* findet. Für den Mystiker, der alles aus der höheren Warte der Verbindung mit Gott, gleichsam unter Gottes Aspekt betrachtet, wird *Leben zum Tod* und *Tod zum Leben*, vertauschen Freude und Leid ihre Vorzeichen. Für Gottfried dagegen verwandelt sich das *Leben* unter dem Erlebnis der Minne. Das *Eins-Sein* mit *Isolde* ist fähig, *Leben zum Tod*, *Tod zum Leben* zu machen. Bei ihm ist alles auf eine weltliche Ebene transponiert. Bei Pseudo-Bernhard finden wir wieder eine ähnliche Formulierung: „In vita hac mortali sive in hac morte vitali“²⁹⁹⁾.

²⁹³⁾ Hermann Joseph, Prämonstratenser zu Steinfield (gest. 1241) (Dreves — Blume I S. 314): abgedruckt und übersetzt auch bei G. Schreiber a. a. O. S. 35 ff.; Gegen die Verfasserschaft des deutschen Prämonstratensers haben sich neuerdings Stimmen erhoben. G. Schreiber glaubt aber, an dem deutschen Verfasser festhalten zu können. (a. a. O. S. 33).

²⁹⁴⁾ G. Schreiber a. a. O. S. 110.

²⁹⁵⁾ Die religiöse Mystik Heraklits äußert sich in dem Satz: „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich. Sie leben beide gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“. Das Göttliche wird menschlich, das Menschliche göttlich. Das Leben wird zum Tod und der Tod zum Leben. (zitiert nach G. Mehlis a. a. O. S. 58).

²⁹⁶⁾ Augustin (Conf. I 6 Migne 32 p. 663).

²⁹⁷⁾ Augustin (Conf. V 8 Migne 32 p. 714). Augustin gibt der Umschlingung von *Leben* und *Tod* noch in einer anderen Sprachgebung Ausdruck. (Conf. IV 9 p. 699). Er spricht von einer *vita morientium* — *mors viventium*. In einem Hymnus aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts (Dreves — Blume II S. 103 Anal. hymn. XI 20) steht folgendes Distichon: „Nunc superata tuis mors languet amara triumphis / in qua nostra semel mortua vita fuit“.

²⁹⁸⁾ Bernhard v. Clairvaux (Epist. 400 Migne 182 p. 613).

²⁹⁹⁾ Pseudo-Bernhard v. Clairvaux (Vitis mystica Migne 184 p. 735) vgl. dazu noch Bernhard (Sermon, in Cant. Cant. Migne 183 p. 1173). „A qua minimum vitali quadam morte minime umquam resurgit, nisi per verbum vitae . . .“; vgl. derselbe (in Psalm. qui habitat sermo 17 Migne 183 p. 250). „Haec enim vita, qua vivimus, magis mors est; nec simpliciter vita, sed vita mortalis“.

Richard von St. Victor³⁰⁰), nach Bernhard der einflußreichste und gefeiertste Mystiker des Mittelalters, weiß auch von dieser Umschlingung von Leben und Tod: „Diligis, inquit, Dominum Deum tuum ex toto corde, et ex tota anima tua, et ex omni mente (Matth. 22, 37), quod tamen in hac vita mortali, vel potius morte vitali, sicut a nemine constat posse impleri, ita ab omni homine debet optari . . .“³⁰¹).

Auch der dritte große Mystiker in St. Victor, Adam, vor allem bekannt und bedeutend als Hymnendichter, ein Schüler Hugos, gibt dieser complexio oppositorium in einer seiner Dichtungen formvollendeten Ausdruck³⁰²).

„Tu post vitam hanc mortalem
vive mortem hanc vitalem
vitam nobis immortalem
clementer restitue“!

Diese Formulierungen weisen mit solcher Deutlichkeit auf Gottfried, daß es kaum bezweifelt werden kann, daß er hier in die Schule gegangen ist. Hier fand er die Verknüpfung der Gegensätze, die bis in den Stil deutlich gemacht wird, hier die aus dem Gefühl des Eins-Seins mit Gott erwachsende Vertiefung des Empfindens, hier die Versenkung in Leid und Tod. Die Leidensseligkeit steigert Gottfried zur Todesseligkeit. Der Tod wird zum lieben tot (63), zum Ziel der Sehnsucht endlicher Vereinigung. Wer könnte die Belege übersehen, in denen in tausend Farben der Tod im religiösen Schrifttum, vor allem der Mystik gepriesen wird als „ianua vitae, initium refrigerii“³⁰³), „praesentis exitus vitae, introitus melioris . . .“ („Bona mors, si peccato moriaris, ut iustitiae vivas . . .“³⁰⁴), „Omnino felix mors, quae sic immaculatum servat; imo penitus alienum facit ab hoc saeculo“³⁰⁵). Leitmotiv ist hier das stets von neuem kommentierte Wort des Hohen Liedes (8.6) „fortis est ut mors dilectio, (mit dem Zusatz) immo morte fortior“³⁰⁶). „Tausendfachen Tod zu sterben, das scheut die echte Liebe nicht“, so heißt es in jenem schon erwähnten Herz-Jesu-Hymnus in der Uebertragung von A. Baumgartner³⁰⁷). Dieser tausendfache Tod in Gott steht dem Gottfriedschen ewiglichen sterben in Isolde gegenüber und beleuchtet noch einmal von hier aus die Abhängigkeit und Gewagtheit des Gottfriedschen Wortes.

Den ganzen mystischen Stimmungsgehalt, den Gottfried über sein Werk ausgebreitet hat, erfassen wir noch einmal zum Schluß im Trudperter Hohen Lied.

Es ist die Rede vom Märtyrertod der hl. Cecilia und Agnes: „Wandû, liepestez liep, si löstest mit deme suezzent tôde, den dû heilighu minne suozze hât getan allen dînen iuncvrouwen“³⁰⁸).

³⁰⁰) Für Pseudo-Hugo ist dieses Schauen mit dem Auge Gottes, diese Visio beatifica, so selbstverständlich, daß ihm das natürliche Verhalten der Menschen „unnatürlich“ erscheint (App. ad Hugon. opera myst. Migne 177 p. 961). „Quando aliquis infirmatur aut moritur lugent amici. Quando autem peccat damnabiliter, quando fornicatur . . . nemo luget. O sanitas insana! O visio caeca! O vita mortua“.

³⁰¹) Richard von St. Victor (Tractat. de caritate Migne 196 p. 1199); liegt auch hier eine Uebernahme aus Bernhard (Tractat. de caritate II Migne 184 p. 588) vor, womit wir eine fast wörtliche Uebereinstimmung finden?

³⁰²) Adam v. St. Victor (Dreves — Blume I S. 262 Gautier III 7); vgl. Pseudo-Bernhard von Clairvaux (liber de modo bene vivendi Migne 184 p. 1301) „Aeterna vita est vitalis, ista est mortalis“; vgl. dazu Tristan 4305 „daz ewigliche lebende leben“.

³⁰³) Bernhard von Clairvaux. (serm. de Div. Migne 183 p. 619).

³⁰⁴) Derselbe (Epist. CV Migne 182 p. 182).

³⁰⁵) Derselbe (In. Psalm. qui habitat I Migne 183).

³⁰⁶) Vgl. Richard v. St. Victor (Tractat. de grad. caritatis Migne 196 p. 1196). „Quid nisi morte non vincitur, quae fortis est ut mors, immo morte fortior, quae ipsam quoque mortem mori coegit in morte Redemptoris“.

³⁰⁷) Vgl. G. Schreiber a. a. O. S. 36 ff.

³⁰⁸) Trudperter HL. 17, 9; S. 141.

Wir dürfen aber diesen Abschnitt nicht abschließen, ohne auf Alanus de Insulis, den vielgelesenen und berühmten Doctor universalis, hinzuweisen. In seinem liber de planctu naturae ³⁰⁰⁾ gibt er eine Schilderung der Liebe in weit ausholenden Antithesenpaaren, um das Unbegreifliche dieser turpissima pestis, wie er sie nennt, darzutun. „Ergo, circumscriptae rei haec detur descriptio, inexplicabilis naturae haec exeat explicatio, haec de ignoto habeatur notitia“. Unter einer Fülle von Gegensatzreihen begegnet uns auch die Verknüpfung von Liebe-Leid, Leben-Tod: „Tristies laeta, gaudia plena malis . . . Mors vivens, moriens vita, suave malum“.

Aber was bedeutet diese trockene, rationale Aufzählung bei Alanus — man denke sich diese Gegensatzpaare zu hunderten hintereinander gereiht — gegen die von echt mystischer Leides- und Todesseligkeit, ganz vom Glanz mystischen Einigungswillens durchwirkte Sprachgestaltung Gottfrieds? Mag Gottfried Alanus immerhin gekannt haben, was sogar wahrscheinlich ist, sein Werk weist ihn in die Mystik.

Zum Schluß wollen wir uns noch eine Frage vorlegen, die nicht einfach zu beantworten ist: Was liegt dieser, — wie wir sagten, — mystischen Form der Spannung und Entspannung für eine Geisteshaltung zu Grunde? Wie kommt es zur Verschränkung dieser entgegengesetzten Haltungen und Gefühle? Wir haben schon einige Andeutungen in dieser Richtung gemacht und wollen nun im ganzen dieser Frage nachgehen.

Die Antithese ³¹⁰⁾ ist ein Moment der apophatischen Theologie, in der der Unendlichkeitsgehalt, das Ganzanderssein Gottes zum Ausdruck gebracht werden soll. Für jeden Mystiker ist das Göttliche etwas Irrationales, nicht zu Begreifendes, das er sich als Mensch nur durch eine Fülle widersprechender Bilder sichtbar machen kann. Gott ist nach dem Kusaner die coincidentia oppositorum, die Einheit aller Gegensätze, während die Welt voller Antinomien steckt. Gott ist das Unbestimmte, jenseits aller Grenzen liegende, das alle Gegensätze unentfaltet in sich birgt. Aus diesem Grunde wenden sich alle Mystiker so gern der unendlichen Seinsfülle Gottes im Geheimnis der Dreifaltigkeit zu, „nicht als einem Rätsel der Spekulation, sondern einem bildhaften Geheimnis“ ³¹¹⁾. Der innerste Gehalt dieser Trinitätsmystik, dieser Einheit in der Vielfalt, kommt in einer Sequenz Adams v. St. Victor zum Ausdruck, die die coincidentia oppositorum des Kusaners schon Jahrhunderte vorher zu umgreifen versucht ³¹²⁾.

(Verbum, caro, spiritus) „Harmônia diversorum
sed in unum redactorum
dulcis est conexio“.

Der Mensch erfährt dieses Ganzanderssein des Göttlichen in der Einheit mit Gott. Mysterium des Göttlichen ist Mysterium der Einheit von Gott und Mensch, jenes große Thema, das alle Mystik bestimmt ³¹³⁾: Wie gelangen Seele und Gott zueinander? So muß die Mystik notwendig jede Art Dualismus verbannen in einem unbedingten Drang nach Ueberwindung der Zwiespältigkeit. Wo immer Pole sind, setzt die Mystik Zentralität, Ineinssetzung ³¹⁾. Denn taucht die liebende Seele in den Abgrund ihres eigenen Seins, dann fallen alle Schran-

³⁰⁰⁾ Alanus de Insulis (Lib. de planctu naturae Migne 210 p. 455 ff.)

³¹⁰⁾ Zu den folgenden Ausführungen vergleiche G. Lüers a. a. O. S. 107 ff.; Ebenso G. Meh-
lis a. a. O. S. 20.

³¹¹⁾ M. Grabmann a. a. O. S. 63.

³¹²⁾ Adam v. St. Victor (Dreves — Blume I S. 259 Gautier III 4).

³¹³⁾ Vgl. F. Heiler a. a. O.; G. Mehlis a. a. O. S. 20, S. 164.

³¹⁴⁾ J. Heinzelmann a. a. O. S. 63; vgl. J. Bernhart a. a. O. S. 18: Mystik ist auf „Ver-
söhnung des Gegensätzlichen bedacht“.

ken, und in dem glückseligen Gefühl der Harmonie mit Gott scheint sie an dem Ganzanderssein des Göttlichen teilzunehmen, indem sich ihr das ganze Lebensgefühl so wandelt, daß Freude und Leid, Leben und Tod jede Spannung verlieren. Die Empfindungsweise des natürlichen Menschen scheint geradezu auf den Kopf gestellt: Leid wird zur Freude, Tod zum Leben. So sieht der Mystiker das gesamte Leben sub specie aeternitatis oder besser noch gesagt in aeterno, in Gott, vom Einssein mit Gott her³¹⁵⁾. Für Paulus und für jeden echten Mystiker gibt es zwei Sphären, in denen der Mensch wohnen kann, die „Heilssphäre des Christus“ und die „Herrschaftssphäre des sarx, en Christo und en to Adami.“³¹⁶⁾ d. h. die Welt der Gegensätze und jene Welt, wo alle Spannungen ihre Lösungen finden. Von hier aus fällt noch einmal ein Licht auf die Zweiteilung der Gottfriedschen Welt. Im Hintergrund steht nicht so sehr der Unterschied irdische, himmlische Liebe, der ja selbst noch bis in die Profanierung der Minnesänger fühlbar ist, wenn sie zwischen echter und falscher Liebe unterscheiden³¹⁷⁾, sondern die mystische Zweiteilung der Welt, die Welt der „sarx“, „ir aller werlt“ bei Gottfried, die nur die Freuden des Lebens kennt und andererseits das Leben in Gott, wo alle Spannungen sich lösen, für Gottfried die Welt der Minne, wo sich Freude und Leid harmonisch verbinden.

In der Passionsmystik eines Paulus oder Bernhards, der ja stark auf Paulus fußt³¹⁸⁾, wird dieser Gedankenzusammenhang noch einmal deutlich. Lebensgemeinschaft mit Christus ist Leidens- und Sterbensgemeinschaft. Wie Christus ein Leidender und Sterbender ist, so auch der Mensch, der ihm folgen will. Leben und Tod, Freude und Leid fließen aus dieser Verbindung mit Christus, in dem alle Spannungen sich entspannen. Wer mit dem Mystiker das Leben in aeterno sieht, für den wird das Leben zur *vita mortalis* oder *mors vitalis*, zum lebenden tot, das Leid zum liebenden leit, Tod zum süßen tot, weil sich in ihm das Einssein manifestiert. Es scheint so, als hätte sich der Mystiker seine eigene Tonskala widersprechender Empfindungen und Gefühle geschaffen, um den ganzen Reichtum und das tiefe Glück der von ihm empfundenen Gottumarmung würdig kund zu tun³¹⁹⁾. Mysterium des Göttlichen und Mysterium der Einigung von Gott und Mensch macht wortlos oder freit zur Fülle widersprechender Bilder³²⁰⁾.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie sehr Gottfried in der Grundkonzeption seines Werkes verpflichtet ist. Nicht nur die Form der Antithese, auch die aus der Verknüpfung erwachsende Geisteshaltung entspricht mystischem Wesen. Unsagbares wird sagbar. Lösen sich aber für den Mystiker alle Spannungen in Gott, so ist für Gottfried die Minne der Schauplatz der Spannung und Entspannung. Die Idee seiner Minne wird zu einer Höhe gesteigert, wo nur noch die mystische Form der Antithese zur Aussage ausreicht. In der Erfahrung dieser wundergleichen Macht verwandelt sich den beiden Liebenden wie dem Mystiker die ganze Welt in 11880: „*diu zweidiu waren verdaht, / bekumberet beide in mit dem lieben leide. / daz solhiu wunder stellet: / daz honegende gellet, / daz süezende siuret . . .*“ Von hier aus werden die Schlußverse des Prologes

³¹⁵⁾ G. Lüers a. a. O. S. 17/8.

³¹⁶⁾ J. Schneider a. a. O. S. 9.

³¹⁷⁾ D. Scheludtko a. a. O. S. 377.

³¹⁸⁾ Vgl. G. Frischmuth a. a. O.

³¹⁹⁾ Von hier aus ist es verständlich, daß gerade in der Mystik die erste deutsche Autobiographie, *Seuses vita*, entstanden ist. In der Schilderung des Innenlebens, seelischer, zwiespältiger Empfindungen, sind die Mystiker unnachahmlich. Sie haben damit den Boden für die weltliche Dichtung bereitet.

³²⁰⁾ Kein Wort beleuchtet so sehr den mystischen Geist wie der Ruf der Kirche, der jeden Morgen in der Prim ertönt: „*Laeti hibamus sobriam ebrietatem spiritus*“.

deutlicher. In der Minne wie in Gott sind Leben und Tod eines. Und wie Christus, ist die Minne, wie wir noch sehen werden, das Brot aller wahrhaft Liebenden. Wer davon einmal gekostet, wird nicht sterben in Ewigkeit wie Tristan und Isolde³²¹⁾. 233 ff.

„Deist aller edelen herzen brot.
hie mite so lebet ir beider tot.
wir lesen ir leben, wir lesen ir tot
und ist uns daz süeze alse brot.
Ir leben, ir tot sint unser brot.
sus lebet ir leben, sus lebet ir tot.
sus lebent sie noch und sint doch tot
und ist ir tot der lebenden brot“.

Die religiöse Bezüglichkeit der Tristanliebe kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck als in diesen Versen. Die Minne wird zu einer Macht, in der sich Freude und Leid, Leben und Tod einen, ja wo der Tod Leben ist und schenkt, der Tod als Sehnsuchtsziel der Einigung. Höher hat niemand von der Minne gesprochen als Gottfried.

2. Die Allegorie als mystische Ausdrucksform.

An den Anfang dieses Kapitels stellen wir die Worte Friedrich Schlegels: „Das Höchste weil es unaussprechlich ist, kann man nur allegorisch sagen“³²²⁾. Für Gottfried ist die Allegorie die zweite Form, das Unsagbare sagbar und gestalthaft zu machen, „dem Lautlosen eine Stimme zu geben“³²³⁾. In diesem Zusammenhang wollen wir hier die Allegorie der Minnegrotte vor dem Hintergrund der mystischen Allegorie behandelt und verstanden wissen.

Symbol und Allegorie sind die Ausdrucksformen der Mystik. Mystik und Allegorie gehören zusammen³²⁴⁾. Da der Mystiker nicht imstande ist, die ganze Beglückung der Gotteinung in menschlicher Zunge auszudrücken, bedient er sich der fünf Sinne, mit denen wir den Kontakt zu unserer Umwelt herstellen, und bildet sie gleichsam zu Organen übernatürlicher Wahrnehmung um. Geistige Vorgänge werden entsprechend materiellen beurteilt. Denn der Mystiker ist sich in der Loslösung von der irdischen Welt durchaus seiner leib-seelischen Beschaffenheit bewußt und sucht deshalb durch Symbole seine Erlebnisse und Schauungen deutlich zu machen. „Symbolik ist so das Gewand, das der Mystiker der Sinnenwelt entleiht“³²⁵⁾. Vergeistigung des Sinnlichen, Versinnlichung des Geistigen, ist kurz gesagt das Wesen des Allegorischen. Die Mystiker sind Künstler in dieser Aussageform, die aus jeder Bibelstelle etwas anderes und doch stets das eine herauslesen, daß Gott ein „arreton“ schlechthin ist³²⁶⁾. Eigentlich echte Symbole schafft die Mystik, vor allem die Spätmystik, nicht. „Während in einem echten Symbol die Werte, die den religiösen Wert durchblicken

³²¹⁾ Vgl. S. 96 dieser Arbeit.

³²²⁾ Zum Verhältnis Mystik und Romantik vgl. F. Strich, *Klassik und Romantik*, München 1928, S. 196 und 331.

³²³⁾ G. Mehlis a. a. O. S. 32.

³²⁴⁾ J. Bernhart a. a. O. S. 39; E. Underhill a. a. O. S. 104 ff.; M. Grabmann, a. a. O. S. 29; G. Lüers a. a. O. S. 12 ff.; W. Muschg a. a. O. S. 94.

³²⁵⁾ E. Underhill a. a. O. S. 104.

³²⁶⁾ F. Delekat a. a. O. S. 289; J. Bernhart, *Der Symbolismus des Mittelalters in Summa* 1 (1918); A. Dyroff, *Symbolismus und Allegorie* (3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft S. 67 ff.), M. Radakowicz, *Die Wiedergeburt des symbolischen Denkens*, Hochland 29/1931/2 S. 495 ff.

lassen, bleiben, was sie sind, ja gerade dadurch, daß sie ihren Eigenwert behalten, zu Transparenten des Numinosen werden, sind alle Bilder der Mystik uneigentlich gemeint³²⁷⁾, also allegorisch. Die Einheit des Schauens ist in der Allegorie zu Gunsten einer geistigen Spannung aufgegeben. Bild und Sinn fallen auseinander. Die Allegorie zeigt meistens nur eine künstliche Beziehung zwischen dem Gesagten und tatsächlich damit Gemeinten. Allegorie bedeutet für den Mystiker stets Spannung und Entspannung, Auseinander von Sein und Bedeutung und Zusammensehen „getrennten Lebens“³²⁸⁾.

Die Allegorie entspricht irgendwie der Struktur des mittelalterlichen Menschen. Gemäß dem Apostelwort (Römer 120) ist ihm der allegorische Sinn der Dinge besonders verständlich. Alles was auf Erden ist, ist nicht nur in seinem Sosein da, sondern weist über sich hinaus ins Transzendente, wie es bei Freidank heißt. (Besch. 12, 9)

„Diu erde deheiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichnenheit.
dehein geschepfede ist sô vrî,
sin bezeichene anders danne si sî.“

Immer wieder findet man in den Abhandlungen, die sich der Mystik widmen, das Goethewort zitiert: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

Allegorie ist also der Mystik nicht nur Stilmittel, sondern vor allem Notwendigkeit³²⁹⁾, wie es schon Thomas ausführte, als er den Unterschied zwischen Theologie und Dichtung, die sich beide der bildlichen Aussage bedienen können, aufzeichnete: „Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem; repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem“³³⁰⁾.

Für Gottfried — und das verbindet ihn mit der Mystik — ist die Allegorik keineswegs nur repraesentatio. Auch für Gottfried ist das Erleben der Minne wie für den Mystiker das Erleben Gottes supra rationem, so daß er sich ihr, wie in der Minnegrotte, nur per tropologiam nähern kann. Auch bei Gottfried sagt die Allegorie über das arreton der Wundermacht Liebe aus. Das ist bei Gottfried um so bedeutsamer, als er sicher der rationalste Dichter der Blütezeit ist, der es vermeidet, Wunder und Märchenzüge aufzunehmen, und streng rational motiviert³³¹⁾. Die Irrationalität der Minnegrottenallegorie erhält ihre ganze Bedeutung erst durch diese Tatsache.

Man hat oftmals auf die Verwandtschaft von Gottfrieds Grotte zu Wolframs Gral hingewiesen³³²⁾ und der Vermutung Raum gegeben, ob nicht vielleicht die Minnegrotte in Analogie und Kontrast zum Gral gebildet worden ist. Der Unterschied zwischen beiden ist kurz gesagt der zwischen Symbol und Allegorie, wie wir ihn oben verständlich zu machen suchten. Bei Wolfram wird der Kerngehalt des Romans ganz und gar symbolisch gestaltet. Mit der Gralsmythe sind wir in die Welt des Symbols versetzt, wobei der Gral, wie sehr

³²⁷⁾ F. Delekat a. a. O. S. 289; vgl. über Mystik und Allegorie W. Muschg a. a. O. S. 271 und 287.

³²⁸⁾ G. Lüers a. a. O. S. 12.

³²⁹⁾ Dieselbe a. a. O. S. 15 ff.

³³⁰⁾ Thomas v. Aquin, Summa theologiae I quaest. 1 a 9 ad 3; an einer anderen Stelle löst Thomas die Frage noch schärfer. „Poetica scientia est de his, quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet, quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur; theologia autem est de his, quae sunt supra rationem et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur“. (Prolog zum Sentenzenkommentar Qu. I art. 5 ad 3 m).

³³¹⁾ Vgl. die Geschichte vom Schwalbenhaar (8601); vgl. S. 94 dieser Arbeit.

³³²⁾ Zuletzt, soweit ich übersehen kann, B. Mockenhaupt a. a. O. S. 235 ff.

er über sich hinausweist, Eigensein und Eigenwert besitzt. Bei Gottfried wird das Symbol durch die unverbindlichere Allegorie der Minnegrotte abgelöst. Dieses großartige Bild wird an einem Punkt eingeführt, wo sich die Erzählung zu den höchsten Höhen der Irrationalität hinaufschwingt, so gewagt in der Konzeption, daß nur noch per tropologiam ausgedrückt werden konnte, was der Dichter im Sinne hatte. Verglichen mit dem Gral aber, erhellt sie als ein Bild deutlich das ganze Werk, ohne es bis in die letzten Fasern zu durchbluten. Didaktisch-allegorisch und rationaler wirkt sie auch dadurch, daß sie vom Dichter Satz um Satz erklärt wird.

Tristan ist von Anfang an die Höhle bekannt³³³). Er weiß, daß seiner und Isoldens dort ein Glücksleben in traumhafter Schönheit wartet. Die Höhle ist vor alten Zeiten von heidnischen Riesen erbaut zum Genuß verborgenen Liebesglückes. So ist sie auch nach der Liebe benannt: „Fossiore a la gent amant“. Hier wird die Liebe Tristans und Isoldens herausgehoben aus dem Alltag und allen irdischen Unvollkommenheiten in eine märchenhafte, paradiesische Sphäre wie in der Gralsburg. Die „Höhle“ bietet ein Bild vollkommener Schönheit: das Gewölbe ist rund, glatt, hoch und schneeweiß, oben an der Decke eine mit edlen Steinen verzierte Krone als Schlußstück. Der Boden ist aus grünem Marmor, spiegelglatt, in der Mitte steht ein Bett aus Bergkristall. Von außen sind drei zierliche Fenster eingelassen: Eine eiserne Tür, wie etwa bei einer Kirche, schließt den Rundbau ab.

Thomas bietet uns dagegen ein völlig anderes Bild: In der Saga und im Sir Tristrem ist die Höhlenschilderung realistisch und naturhaft. Die Schönheit der Grotte ist also Gottfrieds Eigentum. Thomas hatte sich den Bau höhlenartig gedacht, während er bei Gottfried zu einem Meisterwerk der Architektur geworden ist. In der französischen Quelle führt ein offener, unterirdischer Gang in das Innere. Thomas bleibt also mit seiner Schilderung völlig in der Sphäre des Natürlichen. So konnte Marke die beiden Liebenden ohne weiteres überraschen und einen Handschuh auf Isoldens Wange legen, um sie vor den zudringlichen Strahlen der Sonne zu schützen. Thomas kannte auch nicht die Fenster, das Schlußstück und vor allem nicht das Kristallbett. Diese ideale Darstellung ist ganz aus dem Geiste Gottfrieds geflossen.

Den Gedanken, daß diese Höhle nur der Liebe bestimmt sei, steigert Gottfried bis in die Weihung des Bettes. Es ist einzig und allein der Göttin Minne geheiligt (16273). Zweimal nur wird von Gottfried von ihr als Göttin gesprochen. Dadurch gewinnt diese Hervorhebung noch an Bedeutung³³⁴). Zum ersten Male erwähnt sie Gottfried in dem Ueberblick über die Dichter, als er das Wesen der Lyrik Walthers charakterisieren wollte. Venus hat Walther diese Dichtung erschlossen. (4809) Wenn Gottfried die Göttin beide Male nicht mit Namen nennt, so hat er bestimmte Gründe dafür. Er will mit seiner Dichtung über alles Zeitgebundene hinausgehen. Jeder, der nur will, kann die Liebe an sich erfahren. Jeder Name, auch der der Göttin Venus würde so eine geschichtliche Begrenzung bedeuten, würde sich durch ein bestimmtes Bild in einem festen Kreis bewegt haben. Und das hat Gottfried vermeiden wollen. Unsrem Dichter geht es in seinem Werk um eine geistige Macht, die die Menschen erfüllt, um eine Macht, die zeitlos und unbegrenzt wirkt, nicht um die Göttin eines bestimmten Glaubens, die in irdisches Geschehen eingreift.

Wie Gottfried aus der Höhle ein Meisterwerk der Baukunst geschaffen hat, so gestaltet er das Leben seiner Helden zu einem Wunschleben in einem traum-

³³³) Vgl. hierzu die grundlegenden Forschungen von F. Ranke II. a. a. O. S. 21 ff.

³³⁴) Nach Ausführungen von Professor L. Wolff.

haft schönen Glück ohne Schatten um, wo sie sich einzig und allein, wie es wohl von den Klausnern der alten Legenden heißt, von geistiger Kost ernähren³³⁵⁾.

Wie schon betont, ist die ganze Schilderung der Höhle von Gottfried auf eine allegorische Ausdeutung angelegt. In annähernd zweihundert Versen werden die einzelnen Teile des eben geschilderten Baues auf die Tugenden der Liebe gedeutet³³⁶⁾. Auf moderne Leser wirkt das ein wenig befremdend. Aber Gottfried hatte im Verlauf der Handlung schon mehrfach Allegorien an entscheidenden Höhepunkten angewandt. (vgl. 4567) Hier geschieht es nun im großen Stil. Die Grotte und das ganze Waldleben soll als krönender Höhepunkt, enthoben allen irdischen Unvollkommenheiten, empfunden werden. Waren die Liebenden sonst gehemmt und eingengt, so können sie hier ineinander versunken leben. Hier konnte sich die vollkommene Liebe ohne Gefahr und Einschränkung symbolhaft entfalten. Wenn Gottfried also hier zu einer allegorischen Deutung greift, so will er uns damit etwas Besonderes sagen³³⁷⁾: Gottfried ist sich der Anforderung bewußt, die er an den Leser stellt, und leitet die Ausdeutung mit Worten ein, die von vorneherein auf die Schwierigkeit des Unterfangens hinweisen. (16923) Ähnlich begannen die Mystiker oft die Bibel-exegese: „Was diese Rede bedeutet, das wollen wir euch sagen“³³⁸⁾.

Wirkt die Allegorie, wie schon gesagt, heute tot und frostig und ist sie infolgedessen oft absprechend beurteilt worden³³⁹⁾, so war sie für die damalige Zeit lebendig, geläufig und innere Verknüpfung bewirkend. Im Anfang dieses Kapitels habe ich davon gesprochen. Und wie der Mystiker notwendig zum Gleichnis, Symbol und zur Allegorie greifen muß, weil er nur so über sein Erleben aussagen kann, so auch Gottfried. Nur per allegoriam kann und wagt er vielleicht, von der Wundermacht seiner Liebe zu künden.

Friedrich Vogt³⁴⁰⁾ hat in diesem Zusammenhang zum ersten Male auf ein engeres Vorbild der Grottenallegorie hingewiesen, auf das himmlische Jerusalem, das einmal auf die Kirche als Gemeinde, die ecclesia, dann auch auf die einzelne gläubige Seele ausgedeutet wurde. Vogt hatte mit dieser Erklärung den richtigen Weg eingeschlagen, der folgerichtig weiter beschritten werden mußte³⁴¹⁾. Nicht ganz passend und überzeugend ist an seiner Deutung das Gesamtbild, der Gesamteindruck: Hier die civitas Jerusalem, dort der einzelne Rundbau.

Die Forschungen von F. Ranke haben hier endgültig-klärende Ergebnisse gebracht. In dem Kirchengebäude³⁴²⁾, das Ranke als Vorbild für die Minnegrotte annimmt, stimmt nun auch die äußere Erscheinung überein. In alten Zeiten wurde z. B. der Kirchenbau auf die Kirchengemeinde ausgedeutet unter dem Motto: „Ecclesia materialis significat ecclesiam spiritualem“. Im Kirchweihritual und in den Hymnen ist dieser Gedanke dem Mittelalter geläufig. So sind z. B. die vier Wände der Kirche die vier Evangelien, das Sanktuarium und

³³⁵⁾ Vgl. S. 94 dieser Arbeit.

³³⁶⁾ Davon im letzten Hauptteil S. 98.

³³⁷⁾ F. Ranke II a. a. O. S. 27.

³³⁸⁾ W. Muschg a. a. O. S. 94.

³³⁹⁾ R. Heinzel, Zeitschr. für das österr. Gymnasium 19/1868 S. 541; W. Scherer, Geschichte der deutschen Dichtung I 1853 S. 421.

³⁴⁰⁾ F. Vogt, Literaturgeschichte 1922 S. 342.

³⁴¹⁾ Ich führe hier zur Veranschaulichung ein Beispiel aus Pseudo-Hugo an (De claustris animae IV 1 Migne 176 p. 1131) „Hierusalem nuncupatur, id est materialis et mystica, moralis et anagogica. Materialis Hierusalem est quaedam civitas in Iudaea posita, mystica vero est Ecclesia, moralis quaelibet fidelis anima, anagogica coelestis patria. Prima constat ex lapidibus et lignis; secunda ex iustis et justificandis; tertia ex virtutibus; quarta ex angelis et hominibus.“

³⁴²⁾ Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seine Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, mit Berücksichtigung des Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Freiburg 1902; 2. Auflage mit 70 Seiten Nachtrag. ebenda 1924.

der Vorraum sind die vita contemplativa und die vita activa, der Altar ist Christus usw. Neben diesen Deutungen auf die geistige ecclesia steht gleichberechtigt jüngerer Ursprungs die mystische auf die menschliche Seele. Ranke³⁴³⁾ führt ein überzeugendes Beispiel aus den Hugo zugeschriebenen sermones centum an. Wenn ich trotzdem noch ein weiteres aus der Hymnenpoesie Adams von St. Victor hinzufüge, so bin ich mir mit Ranke bewußt, „daß auch durch die Auffindung eines besser zu Gottfried stimmenden Vorbildes das Verständnis der Grottenallegorie kaum befördert würde“³⁴⁴⁾. Zur Stützung der Rankeschen These möge das Beispiel folgen:

- „1) Rex Salomon fecit templum³⁴⁵⁾,
Quorum instar et exemplum
Christus et ecclesia.
- 2) Huius hic est imperator
Fundamentum et fundator
Mediante gratia.
- 3) Quadri templi fundamenta
Marmora sunt, instrumenta
Parietum paria;
- 4) Candens flos est castitatis
Lapis quadrus, in praelatis
Virtus et constantia.
- 5) Longitudo
Latitudo
Templique sublimitas
- 6) Intellecta
Fide recta
Sunt fides, spes, caritas“.

Auch die Fenster der Kirche werden auf die Tugenden der Seele ausgedeutet. Wir führen hier eine Stelle aus Pseudo-Bernhard an, wo es sich wie bei Gottfried um drei Fenster handelt: „Vitreae per quas solis radius infunditur, tres sunt. Caritatis integritas, per quam peccati remissio se infundit. Humilitatis puritas, per quam Mariae gratia coelestis illapsa est: intellectus subtilitas, per quam radius sapientiae cor illustrat“³⁴⁶⁾.

Hier haben wir tatsächlich die gleiche Ausdeutung auf die sittlichen Tugenden der Seele wie bei Gottfried auf die Tugenden des wahren Minners. Dazu kommt als überzeugendes Moment, daß auch die äußeren Bilder miteinander verwandt sind. Wie bei Gottfried ist hier ein großer feierlicher Innenraum. Hier haben wir das Vorbild für Gottfrieds Minnegrotte gefunden.

Von einem neueren Forscher³⁴⁷⁾ sind hier Einwände gemacht worden, auf die ich kurz eingehen muß. Schwietering will im Palast Salomonis, ausgehend vom lectulus Salomonis (Cant. 3. 7), das Vorbild für Gottfrieds Minnegrotte entdeckt haben, im Palast Salomonis, „wie ihn Dichtung und bildende Kunst jener Zeit schildert. Die im Gedanken der Kirchenallegorese lebendigen typo-

³⁴³⁾ F. Ranke H a. a. O. S. 30.

³⁴⁴⁾ F. Ranke H a. a. O. S. 31 Anm. 1.

³⁴⁵⁾ Adam von St. Victor (Dreves — Blume I^{er} S. 276 Gautier III 75).

³⁴⁶⁾ Pseudo-Bernhard v. Clairvaux (Lib. Sent. Migne 184 p. 1148).

³⁴⁷⁾ J. Schwietering H a. a. O. S. 17.

logischen Bezüge des irdischen Jerusalems mit dem Palast Salomons zu den Palästen der himmlischen Stadt halten durchaus diese Möglichkeit offen³⁴⁸⁾. Schwietering erhärtet die Bekanntschaft jener Zeit mit dem Salomo-Bett und seiner allegorisch-mystischen Bezogenheit durch eine Nachricht des Dichters Moritz von Craon (1158), der ein prächtiges Bett zu beschreiben hat und dabei auf eine verlorene Dichtung Veldekes von Salomon und der Minne Bezug nimmt, in der eine solche Schilderung vorkam. Nach unseren Ausführungen ist deutlich, daß wir uns der Ansicht Schwieterings, so verlockend sie ist, nicht anschließen können. Der weite unverkennbare Hallenraum, der durchaus den Charakter eines Heiligtums trägt mit der daraus entspringenden Haltung der Hochachtung und Verehrung, lassen m. E. diese Deutung nicht zu. Der „rundgewölbte Höhlenraum“³⁴⁹⁾ bietet zudem für Gottfrieds Zeit kein Hindernis für die Vorstellung eines kirchlichen Raumes. Abgesehen davon, daß die Rundheit der Grotte von Gottfried von vorneherein auf eine spätere Deutung angelegt ist, greift die Kirchenallegorie stets auf einen runden Grundriß zurück, so merkwürdig das auch im Anfang erscheinen mag³⁵⁰⁾.

Wir müssen also bei der Kirchenallegorie als Vorbild für Gottfried bleiben. Doch ist sie nicht nur als Vorbild wichtig. Gottfried tritt bewußt in Wettbewerb mit ihr. Denn eine solche Ausdeutung war zur Zeit Gottfrieds so bekannt, daß jeder gebildete Hörer oder Leser an eine Uebertragung denken mußte. Somit steigt die Minnegrotte zur selben Stellung wie die Kirche auf. Die Ähnlichkeit beschränkt sich nicht nur auf das Äußere. Für Gottfried ist die Grotte unverkennbar ein Heiligtum, — vor allem deshalb halten wir an der Kirche als Vorbild fest — wie die Kirche ein geweihter Bezirk, aus dem der graue Alltag ausgeschlossen ist, nur ein einziger geistiger Inhalt. Nichts als die reine Liebe hat Zugang zur Grotte. Aus ihr erwächst eine Erhebung wie aus der Begegnung mit Gott. Jeder Gedanke an Wohnlichkeit ist ausgeschlossen. Ein weiter, großer Raum tut sich vor uns auf, wie wir ihn nur aus Kirchenbauten kennen. Ist in der Kirche der Altar das Heiligste³⁵¹⁾, gewürdigt, den Leib des Herrn zu tragen, so hier in idealer Form das Bett, das in einer feierlichen Inschrift der Göttin Minne geweiht ist. Hier schließt sich das Gegenbild zum Heiligtum. Auch der Sinn der Grotte ist Verehrung einer höheren Macht. Gottfried rühmt sich, sich diesem Heiligtum genähert zu haben und spricht dabei bedeutsam von dem „reien“, den er getreten. (17114) Als Zustand des gänzlichen Geeintseins mit Gott spielt der „reien“ als kultischer Tanz schon in den alten Mysterienrefigionen eine Rolle³⁵²⁾. „Unter keinem Bilde war dem mittelalterlichen Menschen die Auslieferung an fremde Entschließung vertrauter als unter dem des Reigens“. Was Sachs hier vom Totentanz gesagt hat, können wir ohne Bedenken auf den mystischen Tanz der Seele mit Gott, wie er zum ersten Male in der Brautmystik bei Mechthild und Seuse auftaucht, anwenden³⁵³⁾. Wenn Gottfried auf dieses Bild zurückgreift, so will er damit die verehrende Haltung und das Ausgeliefertsein der Minne gegenüber im bewußten Wettbewerb mit der Brautsymbolik kennzeichnen.

³⁴⁸⁾ J. Schwietering II a. a. O. S. 17.

³⁴⁹⁾ ebd.

³⁵⁰⁾ J. Sauer a. a. O. S. 110 und 291 „Die mittelalterlichen Symboliker erwähnen ausnahmslos einen zweifachen Grundriß, einen kreuzförmigen und den zentralen“.

³⁵¹⁾ H. de Boor a. a. O. S. 293.

³⁵²⁾ G. Lüers a. a. O. S. 267.

³⁵³⁾ Vgl. dazu E. Schulz, Das Bild des Tanzes in der christlichen Mystik, Diss. Marburg 1941; Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, Berlin 1925 S. 170; vgl. Banz, (die minnende Seele 16750) „ich spring nach diner gigen rein. Wer sy recht gehoeret hat, wie balde er von der werlte lat und springet an den reyen guot“.

Mit einer Kühnheit ohnegleichen erhebt sich Gottfried mit dieser Liebesauffassung über seine Zeitgenossen hinaus. Von solcher Liebe kann man nur noch in bildhaften Zeichen sprechen, in der Gestalt der Allegorie, die wie bei den Mystikern auch hier Aussage machen soll über das arretton der Liebe. Die Liebe nimmt so in Gottfrieds Augen eine Stellung ein wie das Göttliche. Mit der Grotte hat er ihr einen Tempel von unnachahmlicher Schönheit gebaut. Während die Religion bei ihm an Kraft eingebüßt hat, tritt die Liebe an ihre Stelle. So hat sein Leben auf einer anderen Seite seinen Gipfelpunkt erhalten.

III. Das edele herze als Ausgangspunkt mystischer Einung.

1. Die literarischen Vorbilder in der Mystik.

Ueber die Grundkonzeption des edelen herzen haben wir schon im ersten Hauptteil gesprochen. Wir haben es als den geistigen Mittelpunkt des Gottfriedschen Werkes bestimmt, in dem sich so wohl der Schönheitssinn, eine gesteigerte Empfindsamkeit und jene Leid und Glück umspannende Liebe vereinigen. Wir haben in einem weiteren Kapitel³⁵⁴⁾ für die Spannungen des edelen herzen Verwandtes und Vorbildhaftes in der Mystik gefunden. Hier erhebt sich nun die Frage, ob nicht der Begriff des edelen herzen als Ganzes mit seinem nach innen gerichteten Leben auf mystische Bilder zurückgeht.

F. Vogt ist in seiner bekannten Rektoratsrede³⁵⁵⁾ als erster dieser Frage nachgegangen und hat damit den Weg zu einem tieferen Verständnis Gottfrieds frei gemacht. Im Althochdeutschen bezeichnet *edili*, *adal*, die legitime Abstammung und ferner das vornehme Geschlecht. So häufig von edelen Gegebenheiten, die zur Erscheinung und zum Lebensnotwendigen des Edlen gehören, die Rede ist, niemals fällt das Wort vom edlen Geist, edler Gesinnung. Der erste, der den Begriff der vornehmen Abstammung auf das Geistige übertrug, ist niemand anders als Gottfried. Er prägte das Wort vom edelen herzen. Edel bezeichnet nun nicht mehr die legitime, vornehme Abstammung, sondern einen inneren, einen Seelenadel. Für die Neuzeit ergab sich daraus die Aufgabe, für den Begriff der vornehmen Abstammung ein neues Wort zu schöpfen. Wir haben es in der ziemlich jungen Form „adelig“ vor uns³⁵⁶⁾.

Verschiedene Stränge haben sich vereinigt, um den Begriff des Gottfriedschen edelen herzen zu formen. Nur wenn wir alle berücksichtigen, hüten wir uns vor falschen Einseitigkeiten. Die erste Linie kommt aus der griechischen Antike. Ganz unvermittelt und plötzlich taucht in Griechenland der Begriff des Gesinnungsadels auf. Die griechische Philosophie mit ihrer intellektualistischen Haltung läßt nur den Weisen der Tugend teilhaftig sein. Denn wenn die Tugend lehrbar ist, wie Sokrates stets betont, so ist nur der Weise tugendhaft. Dieser Gedanke wird Ansatzpunkt zu der Vorstellung einer Aristokratie der Guten. Neben dem Adel der Geburt entwickelt sich so ein Adel der Tugend und Gesinnung.

Von den Griechen übernahmen die Römer der Spätzeit diesen Gedanken. Wir finden ihn schon bei Cicero, dann auch bei Seneca und Juvenal, um nur einige Namen zu nennen. Bei Seneca heißt es: „Quis est generosus? ad virtutem bene a natura compositus . . . bona mens omnibus patet, omnes ad hoc

³⁵⁴⁾ Vgl. S. 60 ff. dieser Arbeit.

³⁵⁵⁾ F. Vogt a. a. O. Literatur dazu bei G. Ehrismann I a. a. O. S. 308 Anm. 1.

³⁵⁶⁾ G. Lüers a. a. O. S. 61; die Mystik kennt zuweilen auch dafür das Wort „geborn“.

sumus nobiles animus facit nobilem". Und Juvenal sagt: „nobilitas sola est atque unica virtus“³⁵⁷). Auf diesem Wege ist der Gedanke des Tugendadels auch in die moralis philosophia des Mittelalters, die Wilhelm v. Conches³⁵⁸) fälschlicherweise zugeschrieben wurde, eingedrungen und hat in diesem Werke, das von wesentlicher Bedeutung für die mittelalterliche Sittenlehre war³⁵⁹), einen wichtigen Platz gefunden. Seit dem 13. Jahrhundert wird der Geburtsadel gegen den Tugendadel ausgespielt, ein Moment, das für die Dichter des dolce stil nuovo von großer Bedeutung ist³⁶⁰). In Deutschland erfolgte später die Lösung im germanischen Sinne: der Geburtsadel ist in seinem geschichtlichen Ursprung Tugendadel. Vererbt wird die Gesinnung, die Tugend, die Denkart. Der Begriff des Adels als sittliche Vollkommenheit, als Wissen und Wollen um die Tugend findet seinen bekanntesten Niederschlag in den Versen des wälschen Gastes von Thomasin von Zirkläre:

„swer rehte tuot zaller vrist . . .
wizzet daz der edel ist“.

Vorher hatte schon in Frankreich der Hofkaplan Andreas von der cordis nobilitas gesprochen, die in der morum probitas bestünde, als einem dem Menschen inne wohnenden Adel³⁶¹). Und Alexander Neckam formuliert es im Anfang des 13. Jahrhunderts dahin: „Nobilis est animi, quisquis virtute refulget“³⁶²).

Der Gedanke vom Gesinnungsadel ist von der Kirche aufgenommen worden. Entsprechend er ja durchaus ihrer Geistesstruktur. Denn der Satz von der Wertlosigkeit der hohen Geburt war ihr nicht unbekannt. Dabei wurde aber der Grundgedanke vor allem von den Mystikern in größeren Tiefen verankert. Wohl zu keiner Zeit ist der Begriff Adel als Wertbegriff mit tieferem Verständnis und innigerer Versenkung gebraucht worden als in der Mystik³⁶³). Bezeichnete er ursprünglich die äußere Herkunft, so bildete er sich bald um: man verstand darunter metaphorisch die supranaturale Abstammung der Seele von Gott, schließlich allgemein die sittliche Vollkommenheit. Die Mystik hat so alle Stufen der Wertung durchlaufen, wobei ihrer Struktur allerdings die zweite Stufe besonders zusagte.

Zunächst bezeichnet der Adel in der Mystik das übernatürliche Sein Gottes. In diesem Sinne, den wir nicht weiter verfolgen wollen, ist schon bei Augustin von der nobilitas Dei die Rede³⁶⁴). Ebenso ist bei Mechthild von Magdeburg der Terminus Adel für das höchste Wesen sehr gebräuchlich.

Auf der anderen Seite versteht der Mystiker die Seele als die dem Göttlichen verwandte Wesenheit, die also adlig ist wie er. So behält der Mystiker die alte Bedeutung gleichsam bei und vertieft sie dadurch, daß er sie bildlich anwendet. Nur auf Grund der adeligen Natur beider, Gottes und der von Gott

³⁵⁷) Seneca epist. 44; Juvenal 8, 20.

³⁵⁸) Früher hielt man die moralis philosophia für ein Werk des Hildebert Cenomanensis, v. Lavardin, unter dessen Werken es auch in der Patrologia lat. angeführt steht (II 51 Migne 171 p. 1043 „nobilitas animi“).

³⁵⁹) Vgl. G. Ehrismann II a. a. O. S. 142; der Widerspruch von E. R. Curtius (Dtsch. Vierteljahrsschr. 21/1943 S. 343 ff.) ist nur zum Teil berechtigt: Curtius hat Wesentliches übersehen.

³⁶⁰) K. Voßler a. a. O. S. 36.

³⁶¹) Andreas Capellanus (Ausgabe Trojel p. 198: 54).

³⁶²) Alexander Neckam (De vita monachorum SP 2; 185, 9 ff.). Vgl. dazu den Archipoeta VI 31 „nobilis est animi, pluribus prodesse“.

³⁶³) G. Lüers a. a. O. S. 58 ff.

³⁶⁴) Mechthild von Magdeburg (Ausgabe Morel 233) „der hoch adel gotz“, Augustin Conf. II 7 Migne 32.

stammenden Seele, kann überhaupt erst eine Einung erfolgen. Schon bei Alcuin ist in seinem Moraltraktat „de anima“ in diesem Sinne davon die Rede. „Et haec sola anima nobilis, si illum amat a quo est quod est; qui illam talem creavit, ut in se sui ipsius imaginem et similitudinem haberet impressam, et digna Dei esset habitatione secundum modum, quem quaelibet creatura in se Creatorem habere possit“³⁶⁵). Adel bezeichnet die seelische Verwandtschaft mit Gott, der den Menschen nach seinem Ebenbild schuf, indem er ihm die Seele einhauchte: „Est quoque anima imagine et similitudine sui conditoris in principali sui parte excellenter nobilitata“³⁶⁶). Die Sünde aber als Fernsein von Gott ist Zerstörung des Verwandtschaftsverhältnisses und Tüglung des Adels in der Seele: „Nobilis a Conditore creata, sed ignobilis vitio proprio facta“³⁶⁷).

Was aber bedeutet diese rationale und sachliche Feststellung eines trockenen Gelehrten gegenüber der glutvollen Sprache Bernhards, der die Religion aus der kühlen Sphäre des objektiven Heilsgeschehens in die wärmere und persönliche eines inneren Verhältnisses zu Gott als dem Vater, dessen Kinder wir sind, gehoben hat? Jetzt erst bei ihm und allen seinen Schülern bekommt das Wort Adel die wahre Bedeutung: „O quanta est dignitas hominis filium habere hominem patrem! et quanta est humilitas Omnipotentis habere hominem patrem! et quanta est nobilitas animae Christum habere sponsum!“³⁶⁸). Was bei Alcuin eine sachliche Feststellung, hier bei Bernhard ist es innerstes Lehen, von dem der ganze Mensch ergriffen ist. Mystische Innewerdung der Verwandtschaft von Gott und Seele im Brautverhältnis, jenem uralten Bild, in dem die innigste Verbindung von Gott und Mensch geschaut wird. Nur eine wahrhaft adelige Seele, in der der göttliche Funken aufleuchtet, ist würdig, Christus zum Bräutigam zu gewinnen. Verwandtschaft als metaphysische Wirklichkeit, nicht als moralische Vollkommenheit, Gefühl innerer Gemeinschaft im schönsten Sinne des Wortes, wo Gott und Seele etwas gemeinsam haben: Das heißt hier alles anima nobilis. Anima nobilis ist eine Seele, die Kraft ihres Adels der innigsten Verbindung mit Gott fähig ist, wie das Gottfriedsche edele herze der wahren Minne würdig ist. Wir sehen, daß wir uns hier schon ganz nahe der Gottfriedschen Welt befinden.

Conformitas der Liebenden ist also die Voraussetzung der Einung von Gott und Seele. Nur wenn am Grunde der Seele hell strahlend Gottes Siegelbild erkennbar ist, wenn die Seele ganz Gottes in gesigelt ist, d. h., ihren Adel hergestellt hat, kann die unio erfolgen. So müssen Tristan und Isolde erst zu wahren in sigeln der Minne werden, hell muß in ihrem Herzen das Bild der Minne aufstrahlen, dann sind sie erst würdig der Liebe im Sinne Gottfrieds. Und diese völlige Ebenbildlichkeit von Gott-Seele, Minne-Isolde, bedeutet den Adel des Menschen. Nur auf Grund dessen kann gemäß dem Satze des Aristoteles, daß Gleiches sich nur mit Gleichem verbindet, die Einung erfolgen³⁶⁹). In der völligen Ebenbildlichkeit mit Gott glänzt der Adel der Seele so leuchtend auf, daß nun Gott sich selbst in ihr erkennt und liebt, wie die Seele in ihrem Adel Gott erkennt und liebt³⁷⁰). Conformitas von Gott und Seele als Voraussetzung zum sanctum conubium entspricht bei Gottfried „gleich zu gleich ge-

³⁶⁵) Alcuin (de animae rat. Migne 101 p. 639).

³⁶⁶) Ebd. p. 641.

³⁶⁷) Ebd. p. 641.

³⁶⁸) Pseudo-Bernhard von Clairvaux (Tractat. de interiori Doctrina c. 40 Migne 184 p. 548); Ist das Zitat nicht direkt von Bernhard, so atmet es doch seinen Geist.

³⁶⁹) „ὁμοιοῦν ὁμοιοῦν γινώσκειται“ Aristoteles Nik. Ethik 1165 b 17; wörtlich übersetzt von Thomas „simile simili cognoscitur“. Vgl. A. Schneider. Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches, Münster 1923. Vgl. Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. 82,5 Migne 183 p. 1179) „inde anima dissimilis Deo, inde dissimilis est sibi.“

³⁷⁰) St. Gilson a. a. O. S. 139.

sellende Liebe, die die Höhenlage beiderseitigen Herzensadels zur Voraussetzung³⁷¹⁾, hat. Immer wieder predigen die Mystiker den Adel der Seele, der von solcher Größe ist, daß er, einmal verloren, nur durch den Tod Gottes wiederhergestellt werden konnte. „Cognosce homo, quam nobilis est anima tua; et quam gravia fuerint eius vulnera, pro quibus necesse fuit Christum Dominum vulnerari“³⁷²⁾. Pseudo-Hugo vergleicht den Adel in der Seele mit dem Heiligtum der Kirche: „Habet sacrarium (anima), per hoc quod facta est ad imaginem Dei. Sicut enim in aedificio Eccelsiae sacrario nihil est dignius, divina imagine nihil . . . nobilius“³⁷³⁾.

Wir haben in diesem Begriff der anima nobilis, wie wir ihn kurz zu umreißen suchten, ohne Zweifel den Vorläufer der mystischen edelen Seele, nicht nur als Wort, sondern auch als Bedeutungsübertragung. Bei Williram taucht dieser Begriff zum ersten Mal auf: „Reginae daz sint die edelen sêla, die der sint sponsae regis aeternae per conjunctionem fidei“³⁷⁴⁾. Während Williram unter den kebesen, von denen er vorher gesprochen, die Seelen versteht, die ihren angeborenen Adel verloren haben und Gott ferne sind, bezeichnen die edelen Seelen den innigsten Grad der Verwandtschaft mit Gott. Sie sind seine Bräute per conjunctionem fidei. Sie sind gleichsam legitim Gott angetraut und wegen dieser innigen Beziehung ede genannt, wie die echte Frau des Salomo, gedeutet auf die Seele, die sich dem Bräutigam hingibt, edilfrouwa geheißen wird³⁷⁵⁾. Auch hier bezeichnet edel wie oben nobilis nicht die ethische Vollendung, sondern mit einer weit zurückreichenden Bedeutungsvariante die legitime Verbindung. Adel ist göttliche Eigenschaftlichkeit, bei Gottfried Anlage zur wahren Minne.

Das im Mittelalter so beliebte Gleichnis der schaffenden Martha und der beschaulichen Maria wird allgemein dahin ausgedeutet, daß das Leben Marthas nützlich, das ihrer Schwester dagegen edel sei. Die vita contemplativa ist wertvoller als die vita activa³⁷⁶⁾. Jenes vermittelt Werte des utile, dieses weist auf das summum bonum. Auch hier haben wir die Nähe zu Gottfried, dem das Empfinden des sich versenkenden edelen herzen wichtiger ist als das Handeln.

Im Trudperter Hohenlied treffen wir wiederum auf die edele sêle, deren Adel in der Herkunft von der Dreieinigkeit und der daraus folgenden Wesensverwandtschaft begründet ist: „Got der muotet uns niwan daz uns unser ediliu sêle erbarme unde wir wizzen wie herlich si gescaffen ist in der materia des vater unde des sunes unde des hailigen gaistes“³⁷⁷⁾. Auch im späteren mystischen Schrifttum spielt die edele sêle eine große Rolle. Wenn Mechthild von ihr spricht³⁷⁸⁾, so meint auch sie damit die innige Beziehung zu ihrem Schöpfer. Die Lehre Meister Eckharts bedeutet den Höhepunkt in dieser Entwicklung. Das göttliche Fünkeln der Seele ist ungeschaffen³⁷⁹⁾, nicht nur Geschöpf, sondern

³⁷¹⁾ J. Schwietering II a. a. O. S. 15.

³⁷²⁾ Pseudo-Bernhard v. Clairvaux (Medit. Piiss. de hum. cond. Migne 184 p. 490).

³⁷³⁾ Pseudo-Hugo v. St. Victor (App. ad. Hug. opera myst. II Migne 177 p. 103/4).

³⁷⁴⁾ Williram H. L. 103, 5 a. a. O. S. 45.

³⁷⁵⁾ Zitiert nach F. Vogt a. a. O. S. 13.

³⁷⁶⁾ Eine Haltung, der das Suchen nach der Wahrheit wertvoller ist als die Wahrheit, um mit Lessing zu reden, ist für das Mittelalter undenkbar.

³⁷⁷⁾ Trudperter H. L. 112, 28 a. a. O. S. 249, Vgl. 12, 21 S. 136; 45, 33 S. 173.

³⁷⁸⁾ Mechthild v. Magdeburg (Ausgabe Morel 12, 10) „Sin liebu brüt die edel sêle“. Weitere Belege bei G. Lüers a. a. O. S. 122.

³⁷⁹⁾ Allerdings will Eckhart in seiner lateinischen Rechtfertigungsschrift dies nicht als seine Lehre anerkennen.

schöpferisch. Das ist die tiefere Auffassung vom „homo nobilis“³⁸⁰), der auszog in ein fernes Land, sich ein Königreich zu gewinnen und wieder heimzukehren“³⁸¹).

Nach Wechßler³⁸²) nehmen wir an, daß die höfische Minne stark aus den Antrieben der christlichen caritas gespeist wurde. Deshalb glauben wir auch, daß Gottfried wesentliche Anregungen aus dem religiösen Schrifttum erhalten hat, wie es Vogt zum ersten Male dartat, der sie aber ganz auf die weltliche Ebene transponierte. Es ist nicht nur eine gesteigerte Empfindsamkeit, die Gottfried seinem edelen Herzen mitgab, sondern auch die Höhenlage als Voraussetzung für die Gottesliebe dort, hier für die wahre Minne Gottfrieds. Diese Höhenlage entspricht aber keiner ethischen Vollkommenheit, sondern einer metaphysischen Wirklichkeit, dem göttlichen Funken in der edelen Seele, bei Gottfried dem auf Anlage beruhenden inneren Adel des Herzens.

Als zweiten Strang bezeichnet M. Heimerle³⁸³) die neuplatonische anima nobilis als wichtiges Vorbild für Gottfrieds edelez Herzen. Neuplatonische Gedanken strömten in das Mittelalter vor allem durch die Schriften des Pseudo-Areopagiten, Scotus Eriugena, und besonders den *liber de causis* ein, der im Mittelalter eine große Rolle spielte und später von Albert und Thomas kommentiert wurde³⁸⁴). Der anima nobilis, wie sie uns in dem *Buche de causis*³⁸⁵) entgegentritt, liegt der neuplatonische Gedanke zu Grunde, daß jeweils die niedere Seinssphäre in ihrer letzten Vollendung an der Vollkommenheit der nächstfolgenden teilhat. Es ist etwas in der geistigen Seele des Menschen, der anima nobilis, das sie an das rein geistige Sein der Engel heranrückt, was die Theologen als eine *modica participatio* bezeichnen. Aber nicht nur durch Entstehung aus und Teilhabe an der höheren Ordnung, dem Lichte Plotins, wird die Seele adelig, d. h. göttlich, sondern durch ständige Einwirkung von oben³⁸⁶). Diesen Gedanken haben sich die Dichter des *dolce stil nuovo* zu eigen gemacht, indem sie als echte Philosophen jenes Dilemma zu lösen trachteten, das in den beiden Sätzen liegt:

Minne macht das Herz edel.

Minne wohnt nur in edlen Herzen.

Sie lösten dieses Problem mit Hilfe der neuplatonischen anima nobilis: die Liebe ist eine ursprüngliche Eigenschaft des edlen Herzens, wie die anima ursprünglich Gott ähnlich ist, bleibt aber inaktiv, bis sie von der Frau geweckt wird. Die anima bedarf so ständiger Licht-Gotteinwirkung. Es ist nicht schwer einzusehen, daß Guinizelli die Beziehungen zwischen dem edlen Herzen und der Liebe in derselben Art auslegte, wie die Neuplatoniker die zwischen der Seele und den höheren Ordnungen. Sie unterstrichen diesen Gedanken durch

³⁸⁰) Ph. Strauch, Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen. Bonn 1910, S. 41 ff.; vgl. G. Mehlis a. a. O. S. 129; W. Muschg, a. a. O. S. 59.

³⁸¹) Ein Lied aus den *Carmina Burana* (herausg. A. Hilka, O. Schumann I, Heidelberg 1930 VII 9) faßt alle Wertungen zusammen: „Nobilitas hominis-mens est deitatis imago, Nobilitas hominis-virtutum clara propago usw., IV nobilis est ille, quem virtus nobilitavit“.

Angelus Silesius IV 227: „Der so aus Gott geboren, sein Fleisch hat und Gemüte Fürwahr, er ist allein aus adlichem Geblüte“.

³⁸²) E. Wechßler a. a. O. S. 313 ff.

³⁸³) M. Heimerle a. a. O. S. 16 Anm. 19.

³⁸⁴) Zur neuplatonischen Philosophie vgl. Cl. Bäumker, Witel, Beitr. zur Geschichte der Phil. III 2, Münster 1908; M. Grabmann, Gesch. der scholast. Methode 2. Bd., Freiburg 1909, 1911; derselbe, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926 S. 271, 358 361.

³⁸⁵) Herausg. O. Bardenheuer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen *liber de causis*, Freiburg 1882; E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Großen „*liber de causis et processu universitatis*“ . . . Diss, München 1902.

³⁸⁶) Vgl. dazu K. Voßler a. a. O. D. Scheludtke a. a. O. S. 385.

Bilder aus der neuplatonischen Philosophie, indem sie z. B. das Verhältnis von Sonne-Licht übernahmen oder die niedere Seele dem Schmutz, der kein Licht aufnimmt, verglichen.

Bei Gottfried finden wir von alledem nichts. Ja, es ist bezeichnend für ihn wie für die gesamte mittelalterliche Dichtung, die nicht philosophisch dachte, daß man kaum eindeutig lösen kann, ob nun die Minne oder das edele herze das Primäre ist, d. h., um jene beiden Sätze aufzunehmen: Macht Minne das Herz edel, oder wohnt die Minne nur in edlen Herzen? Wir möchten jedenfalls nicht mit Nickel behaupten³⁸⁷⁾, daß „die Liebe entschieden das Primäre ist“. Aus welchem Grunde erzählt denn Gottfried die Geschichte der Eltern Tristans, wenn nicht, um auszusagen, daß ihm auch das edele herze als Anlage von ihnen überkommen ist? Erst die Anlage, die Höhenlage des edelen herzen, macht zur wahren Minne fähig, wie wir schon feststellten. Trotzdem werden wir bei Gottfried keine philosophische Auseinandersetzung mit jenem Problem finden. Bei ihm bleibt alles in andeutender Schwebel. Und das unterscheidet ihn wesentlich von den Dichtern des *dolce stil nuovo*, die hier ein Problem fanden, das sie lösten. Es ist deshalb unwahrscheinlich, daß die neuplatonische *anima nobilis* Gottfried beeinflusst hat, zudem die neuplatonische Philosophie ihren eigentlichen Siegeszug erst im 13. Jahrhundert antrat³⁸⁸⁾.

Wir werden also an dem Vorbild der oben gekennzeichneten mystischen *anima nobilis* und der edelen sêle festhalten. Trotzdem müssen wir bei aller Verwandtschaft zwischen beiden, der edelen sêle und dem edelen herzen, einen Unterschied feststellen. Der religiöse Begriff und der Gottfriedsche sind im Mittelalter durch einen Graben getrennt. Die Seele ist der göttliche Teil des Menschen, der für das Jenseits bestimmt ist. Das Herz ist ein Teil des Körpers, Sitz der Affekte und Leidenschaften, vergänglich wie er. Hier kommt deutlich der Dualismus des Mittelalters zur Geltung³⁸⁹⁾.

Aber eine andere Linie müssen wir noch zeichnen, die Gottfried sicher gekannt hat. Auf den ersten Blick scheint sie mehr Verwandtes und Vorbildhaftes zu haben. Schon vor Gottfried ist vom edlen Herzen gesprochen worden³⁹⁰⁾. Man verstand darunter den echten Ritter, der sich auch innerlich zum Rittertum bekannte, der nicht nur durch Geburt und gesellschaftliche Erziehung, sondern auch durch seine Gesinnung ein Ritter war. Dieses edle Herz meinte Standesgesinnung, adeliges Denken, Trachten und Fühlen. Die *Trobadors* sprachen so vom *gentil cor* und die *Trouvères* übernahmen diesen Begriff als *gentil cuer*. Sie verstanden darunter ein Herz, das Kraft seiner Anlagen in allen Dingen des Hofes und Taktos vorbildlich ist. Nicht die ritterliche Tat, nicht männliches Handeln, sondern das Wesen ist entscheidend in der Bildung des edelen Herzens. Das *gentil cor* muß stets zu Trost und Gnade bereit sein. Eine große Verinnerlichung und Vertiefung, echt gotischer Geist, kommt darin zum Ausdruck. In diesem Sinne spricht auch der Hofkaplan Andreas von der „*cordis nobilitas*“³⁹¹⁾. Die vornehme Gesellschaft hat also dieses um alle Tugenden wissende Herz geprägt. Das *gentil cor* meint den ritterlichen Menschen dem anderen gegenüber. Es bedarf gleichsam eines zweiten, um in Wechselbeziehung zu ihm seinen Adel zu bewähren. Das Gottfriedsche *edele herze* dagegen bezieht sich nicht auf den anderen, sondern auf die seelische Haltung des Minnenden selbst. Es ist in sich versunken, sich selbst genug. Wichtig für das *edele herze* ist die Empfindsamkeit, die angeborene Höhenlage als

³⁸⁷⁾ E. Nickel a. a. O. S. 75 Anm. 3.

³⁸⁸⁾ D. Scheludtke a. a. O. S. 386.

³⁸⁹⁾ Vgl. G. Ehrismann a. a. O. S. 308 Anm. 1.

³⁹⁰⁾ Vgl. F. Vogt a. a. O. S. 32; nach Ausführungen von Prof. L. Wolff.

³⁹¹⁾ Andreas Capellanus (Ausgabe Trojel p. 198).

Kraft zum Ertragen von Leid und Tod. Es reicht in sehr viel größere Tiefen, ins Ethische und Gefühlsmäßige. Seelische Größe zeichnet es aus. Gottfried hat die romanischen Vorstellungen, wie er sie in der Prägung des gentil cor vorfand, in eigenem Erleben durch die Sonderart seiner Persönlichkeit aufgesogen und ungeschmolzen. Ausschlaggebend bleibt nach alledem die anima nobilis, die edele sêle der Mystik.

2. Weitere Einflüsse auf die Gestaltung des Gottfriedschen edelen herzen.

Grundlage und Wesen aller Mystik ist die Versenkung in das eigene Ich, in das Innere des Seelengrundes. Denn die Mystiker sind davon überzeugt, daß Gott dort seine Wohnung hat. Darum muß, wer zu Gott will, in sich einkehren³⁹²⁾. Diese Selbsterkenntnis, die gleich Gottes-Erkenntnis ist, brachte eine große Verinnerlichung und Vertiefung mit sich, indem man nun auf alle Regungen des Herzens acht gab. Die Anregungen, die von hier aus dem Gottfriedschen herzen zufließen, scheinen schwer zu greifen, sind dennoch deutlich und klar. Aber noch eine andere Quelle scheint auf das Gottfriedsche herze vertiefend eingewirkt zu haben. In den Kommentaren des Hohen Liedes, die gerade zur Zeit Gottfrieds so zahlreich wie noch nie waren, mußte nicht nur das cor regis, sondern auch das cor dulcissimum des Bräutigams gedeutet werden, ebenso auch das Herz der liebenden Seele. Wieviel ergriffenen Dichtern hatte es hier schon die Zunge gelöst! In der nun langsam anhebenden Herz-Jesu Verehrung wird das Herz des Heilandes zum Gegenstand menschlicher Anbetung und Liebe. Ja, bei dem Prämonstratenser Philipp v. Harvengt (gest. 1183) wird es gar zum Sitz des Lebens und der Seele: „Cor corporis sedes est animae, vitae locus, domicilium odii vel amoris“³⁹³⁾. Ob nicht auch von hier aus Anregung und Vertiefung dem Gottfriedschen herzen zugekommen ist?

Alles Reden und Handeln erhält für Gottfried nur seinen Wert, wenn es aus „innichlichem herzen“ (788) geschieht. Auch das Saitenspiel muß aus dem Herzen aufsteigen (7529), wenn es vollkommen sein will. Aus dem Herzen spricht die Stimme des Blutes, vernehmlicher als alle Worte (3241). Der „edele muot“ wird zu einer „angeborenen wat, diu uz des herzen kamere gat“ (4994). In der größten Freude steigt das Herz gar in die Höhe, als hätte es Flügel bekommen (5244), in der Bedrängnis der Minne wird es verseret (992) wie das Herz des göttlichen Bräutigams³⁹⁴⁾, und nun ist es offen zur Empfängnis der leidumfassenden und glückumspannenden Liebe. In der tiefsten Not aber wird es zu Stein (1730), wird ein totez herze (11692). Das Herz, noch vor kurzem ein unbedeutender Ort, wird durch die Einwirkung des mystischen Schrifttums zu einem weiten Reich, zu einem Königreich, in das Rivalin mit Szepter und Krone seinen Einzug hält. So sehr das Gottfriedsche edele herze im Weltlichen zu Hause ist, so kann man trotzdem für das Umgreifende seiner „durchgeistigten Gefühlswelt“³⁹⁵⁾ in einer gewissen Weise von einer weltlichen „Frömmigkeit des Herzens“ sprechen.

Wenn Gottfried seinem Herzen Augen und Ohren zulegt, wird der Einfluß der Mystik gleich wieder greifbarer³⁹⁶⁾. Wie der Mensch mit den leiblichen

³⁹²⁾ Von hier aus ist die Rolle des Sokratischen „gnōti seauton“ für das Mittelalter verständlich. Ich verweise dazu auf St. Gilson a. a. O. S. 258 Anm. 88/9.

³⁹³⁾ Philipp v. Harvengt (Migne 203 p. 387).

³⁹⁴⁾ Cant. Cant. 4, 9 „vulnerasti cor meum . . .“

³⁹⁵⁾ J. Schwietering II a. a. O. S. 25.

³⁹⁶⁾ Die „Augen des Herzens“ stammen aus der biblischen Sprache: „illuminatus oculos cordis“, (Ephes. 1, 18). Doch schon in den hermetischen Schriften erscheint dieses Bild. Die gnostikoi sind die horatikoi (vgl. G. Lüers a. a. O. S. 102).

Sinnen die Welt sieht, so dringt er mit den Augen der Seele, mit den Ohren des Geistes, jenem sechsten Sinn Hardenbergs und Hoffmanns³⁹⁷⁾, zum ursprünglich Letzten. Immer wieder predigen die Mystiker, daß die fünf Sinne von ihrer täglichen Tätigkeit ablassen und zu inneren Sinnen werden müssen. Denn die äußeren sind schädlich. Sie sind gleichsam Fenster, durch die der Tod eintritt³⁹⁸⁾. Deshalb soll man sich auf sein Seelenauge konzentrieren, wie Hugo sagt: „Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit . . . non carnis oculus . . . sed cordis oculus praeparandus est“³⁹⁹⁾. An einer anderen Stelle unterscheidet Hugo gar drei verschiedene Augen⁴⁰⁰⁾. Bei Richard von St. Victor hat die Seele zwei Augen: „... duos nempe oculos habet anima“⁴⁰¹⁾.

In dem Drang nach Vergeistigung des Sinnlichen und Versinnlichung des Geistigen bleibt die Mystik nicht bei den Augen und Ohren der Seele stehen. So bekommt z. B. die Seele zwei Füße, Hände usw.⁴⁰²⁾. Gottfried spricht in dem Sinne als echtes Kind seiner Zeit vom „herzelosen munde“. (13991) Auch er kennt, wie gesagt, die Augen des Herzens „des herzen leiterne“, wie er sie einmal nennt. (16477) Braucht aber der Mystiker den inneren Sinn, um damit zum Letzten zu gelangen, so Gottfried, um die wahre Minne zu kennzeichnen. Wahre Liebe quillt bei Gottfried aus den Tiefen des Herzens. Deshalb können nur die Augen des Herzens bis dorthin, zur wahren Minne, vordringen. So verleugnet Isolde ihre Liebe zu Tristan vor Marke, indem sie ihren Worten und Blicken das Herz abspricht. 13981 ff.

„ich han, daz ist unlougen,
mit herzelosen ougen,
mit lügelichem munde
dicke und ze maneger stunde
an in gewendet minen vliz . . .
13991 mit herzelosem munde
betrogen sine stunde,
daz er wol gesworen haete,
daz ichz von herzen taete“.

Und als bei Tristan die Liebe anhebt, da sehen Herz und Augen zugleich die Geliebte an. (11773) Und von Isolde heißt es wenige Zeilen später 11845 ff.

„ir herze unde ir ougen
diu schacheten vil tougen
und lieplichen an den man“.

Um dem Schmerz die letzte Steigerung und Verinnerlichung zu geben, werden dem Herzen wie den Augen die Tränen verliehen. (1169; 1420; 2335; 11504).

³⁹⁷⁾ Zur Beziehung Mystik-Romantik vgl. S. 71 A. 322 dieser Arbeit.

³⁹⁸⁾ Bernhard v. Clairvaux (In Psalm: qui habitat VIII Migne 183) „Néque enim avertendi de cetero erunt oculi ne videant veritatem . . . multo minus intrabit per fenestras mors“; siehe weitere Belege bei E. Wechßler a. a. O. S. 502.

³⁹⁹⁾ Hugo v. St. Victor (de vanitate mundi I 1, Lietzmann Kl. Texte 123 a. a. O. S. 27).

⁴⁰⁰⁾ Oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis; zitiert nach E. Wechßler a. a. O. S. 376 Anm. 2).

⁴⁰¹⁾ Richard v. St. Victor (Migne 196 p. 12); nach G. Lüers (a. a. O. S. 102) liegen hier astrale Vorstellungen zu Grunde; die Ohren-oder Augen der Seele kennt schon Augustin (Conf. III 6; IV 5; VII 10; 8 8; Migne 32). Wir finden sie bei Bernhard (Serm. de convers. Migne 282 p. 850), Hugo v. St. Victor (Migne 176 p. 1101) und auch in der Hymnenpoesie. Ich verweise für weitere Belege auf E. Wechßler a. a. O. S. 376.

⁴⁰²⁾ G. Lüers a. a. O. S. 130

Gottfried kennt auch gleich dem Mystiker das Ohr der Seele. Er wünscht sich Inspiration vom Musenberg Helikon. Und wie die Worte Gottes durch das Ohr ins Herz dringen sollen, so nehmen auch die geläuterten Worte vom Helikon ihren Weg durchs Ohr in den Herzensgrund (4899). Isolde singt sich durch Ohren und Augen in das Herz aller Hörer. Ihre Schönheit wird zum heimlichen Gesang, der durch die Ohren des Herzens aufgenommen wird⁴⁰³). Die Sinnesgebiete des Sehens und Hörens vermengen sich, um wie bei den Mystikern in dem „Ineinander aller Sinnesqualitäten“ die Unendlichkeit Gottes dort, die bezaubernde Schönheit Isoldens hier, darzustellen (8112)⁴⁰⁴).

Wir können dieses Kapitel abschließen, indem wir unsere Worte wiederholen: Das Herz, bisher ohne Heimat, ist bei Gottfried zu einem weiten Reich geworden, in dem sich die zwiespältigsten Empfindungen regen. Es hat an Tiefe und Innerlichkeit gewonnen, ist zu einem teuren Gegenstand geworden, den man als sein Kostbarstes hegt und pflegt. Unverkennbar macht sich hier der Einfluß der Mystik fühlbar, in der die Seele, das innere Ich, die Grundlage des Aufstieges zu Gott wird, wie bei Gottfried das Herz Ausgangspunkt des Aufstieges zur wahren Minne. Dieses weinende, lachende, klagende, Glück und Leid umspannende Herz ist Zentrum der Welt Gottfrieds, sein innerstes Heiligtum.

IV. Mystische Formen bei Gottfried.

1. Das „Neue Leben“.

Mit dem Begriff des neuen Lebens hat Gottfried einen ganzen mystischen Gedankenkomplex in sein Werk eingefügt. Wiedergeburt und Wesensverwandlung zu einem neuen Leben ist ein typisch mystischer Vorgang⁴⁰⁵). Aufgabe eines jeden Mystikers ist es, sein Ich zu erneuern, aus dem Dunkel ans Licht zu dringen, sein Wesen um einen Mittelpunkt zu sammeln, einen neuen Menschen anzuziehen, wie es beim Apostel Paulus heißt (Eph. 4. 23). Das Wesen des mystischen Lebens besteht in dieser Erneuerung der eigenen Persönlichkeit. Es gibt also ein Veränderungsfähiges im Menschen. Der irdische Mensch soll den himmlischen aufnehmen und sich zum Bilde Gottes erneuern. Dieses immer schönere Erblühen der Seele ist die *vita nova*. Der Apostel Paulus bietet das bekannteste Beispiel einer solchen Erneuerung der Persönlichkeit. In der Stunde von Damaskus wird ihm das einmalige Sterben und Auferstehen Christi in einer Raum und Zeit übergreifenden Gebärde zum täglich sich erneuernden Vorgang⁴⁰⁶) der fleischlichen Ugeburt des Menschen (Röm. 6, 4), *ut in novitate vitae ambulemus* (Kol. 3, 1).

Hugo von St. Victor schildert einen solchen Zustand einer großen Offenbarung, die das ganze Leben zu einem neuen verwandelt: „(Anima) . . . quid est illud dulce, quod in eius recordatione aliquando me tangere solet et tam vehementer et suaviter afficere, ut iam tota quodam modo a nemet ipso alienari et nescio quo abstrahi incipiam. Subito enim innovet et tota immutetur“⁴⁰⁷). Auch Rupert v. Deutz kennt dieses Erlebnis, wo der ganze Mensch verwandelt und erneuert wird⁴⁰⁸). Dem Menschen, der so plötzlich erwacht,

⁴⁰³) Vgl. S. 17 dieser Arbeit.

⁴⁰⁴) G. Lüers a. a. O. S. 17; vgl. E. Nickel a. a. O. S. 11.

⁴⁰⁵) Vgl. dazu E. Underhill a. a. O. vor allem ab S. 233 ff.

⁴⁰⁶) Vgl. Bernhard v. Clairvaux (de Grat. et lib. arb. 4, 12 Migne 182 p. 1008) „interior homo renovatur de die in diem“.

⁴⁰⁷) Hugo v. St. Victor (Solil. de arrha animae, Lietzmann Kl. Texte 123 a. a. O. S. 25).

⁴⁰⁸) Rupert v. Deutz (De oper. Spir. St. III 2 Migne 167 p. 1642). „Totus homo immutetur, et longe abud quam erat efficiatur“.

erscheint alles neu und wie verwandelt. Mit veränderten Augen blickt er um sich, wie es bei Pseudo-Hugo heißt: „Nova mens, novus filius, novum gaudium, novum testamentum . . . haec omnia novitatem referunt et novitati congruunt ut in novitate vitae ambulemus“^{408a)}.

Die Liebe zu Christus ist es, die bei dem Mystiker diese Erneuerung schafft. Sie bedeutet Auslöschen des alten Lebens: „Exstinctio veteris vitae“⁴⁰⁹⁾. Hier spüren wir deutlich die Nähe zu Gottfried. Auch bei ihm ist die Liebe Aufgabe des alten Lebens und Beginn eines neuen, psychologisch gesprochen, Verschiebung des Bewußtseinsfeldes von einer niederen auf eine höhere Ebene.

Riwalin wollte zu Anfang seines Lebens nur in des „herzen luften sweben“. (263) Der Wandel seines Rittertums, der Umbruch seines Lebens, sein Damaskus, findet am Hofe Markes statt. Wie die Natur im Mai zu einem neuen Leben erwacht, so Riwalin in der Liebe zu Blanscheflur 937 ff.

„Wan er greif in ein ander leben;
ein niuwe leben wart ime gegeben:
er verwandelte da mite
al sine sinne und sine site
und wart mitalle ein ander man“;

Wenn Gottfried wenige Zeilen vorher von dem „vröuderichen oster-tac“ (927) spricht, so betont er damit noch deutlicher die völlige Erneuerung. Denn Ostern bedeutet Abschluß des alten und Anfang eines neuen Lebens⁴¹⁰⁾. Versteht aber der Mystiker unter diesem Erwachen das Hinein in ein neues, geistiges Leben mit Gott, so Gottfried ein Hineinwachsen in die wahre Liebe, in jene leid- und todüberschattete, ganzheitliche Liebe. Negativ betrachtet ist es ein Herausgehen aus der Welt der Freude, wie sie Gottfried am Anfang seines Werkes kennzeichnete, eine Absage an die Allzuvielen, ein Bejahen und Erfahren des Leides. 949 ff.

„sin leben begunde swachen:
von rehtem herzen lachen,
des er da vor was wol gewon,
da zoch er sich mitalle von:
swigen unde wesen unvro
daz was sin beste leben do.
wan elliu sin gemuothet
was gar in senede not geleit“.

Blanscheflur wird durch die Liebe gewaltsam aus den Bahnen der höfischen maze herausgerissen. 964 ff. „Und haete ir mit gewalt genomen / den besten teil ir maze“. Das gesamte Lebensgefühl erleidet eine Umdeutung. Man lese nur die Verse von 980 zum Vergleich durch und wird es bestätigt finden. Die vita nova bedeutet auch für Blanscheflur ein lang-sames Hineinwachsen in jene Gottfriedsche leid- und todumgreifende Liebe. Am Schluß ihres Monologs bestätigt sie uns das in einem klangreichen Vier-zeiler 1073 ff.

„der süeze herzesmerze,
der vil manic edele herze
quelt mit süezem smerzen,
der liget in minem herzen“.

Die schmerzensreiche Wiedergeburt aus der Welt der vröude in die totale Liebe im Sinne Gottfrieds hinein ist erfolgt. Die vita nova ist somit wie beim

^{408a)} Pseudo-Hugo v. St. Victor (serm. centum Migne 177 p. 1035).

⁴⁰⁹⁾ Bandon v. Canterbury (zitiert nach E. Nickel a. a. O. S. 76 Anm. 2).

⁴¹⁰⁾ Vgl. S. 59 dieser Arbeit.

Mystiker der Wendepunkt im Leben der Gottfriedschen Helden. War aber beim Mystiker das Ergebnis ein neuer, göttlicher Mensch, der unmittelbar mit Gott in Verbindung treten kann, so bei Gottfried ein vorbildlicher Minner, der das Ideal Gottfriedscher Liebe nun zu verwirklichen vermag.

Für Tristan wird vorausdeutend die Irlandfahrt zur Neugeburt seiner Persönlichkeit, zum Hineinwachsen in die Gottfriedsche Minne. Zum ersten Male finden wir schon eine Andeutung der Art, wenn es heißt, daß Tristan vor den beiden Isolden nicht mehr wie ein „lebeloser man“ (7824) harfte, sondern wie einer, der es „lebelichen“ anfang¹¹¹⁾. Später als Tristan geheilt aus Irland zurückkehrt, da hat für ihn, ihm selbst noch unbewußt, das Leben eine Wandlung durchgemacht. 8312 ff.

„im was ein ander leben gegeben:
er was ein niuborner man“.

Am strahlendsten kommt dieser Umbruch in jenem ekstatischen, visionären Preis Isoldens, bewußt -- unbewußt dem Helden selbst, zum Ausdruck. Es ist so, als spräche gar nicht Tristan, sondern eine unterbewußte Stimme aus ihm. (Vgl. die Verse ab 8223).

Während dieser Umbruch Tristans in einem merkwürdig andeutenden Schwebzustand von dem Dichter geschildert wird, geschieht die totale Erneuerung in der Minnetranksszene, auf die das ganze Geschehen wie auf einen magnetischen Mittelpunkt hinsteuert. Auch Tristan erlebt diesen neuen Zustand als ein radikales Brechen mit den bisherigen Lebensgewohnheiten. 12016

„herzevrouwe, liebe Isot,
ir eine und iuwer minne
ir habet mir mine sinne
gar verkeret unde benomen,
ich bin uzer wege komen
so starke und also sere:
in erhol mich niemer mere“.

Und wie bei Blanscheflur ist das Ergebnis dieser inneren Wandlung ein gänzlichliches Abtuen der Welt der vröude, ein Entrücktsein (verdacht!) in die totale Liebe Gottfrieds, wie es nirgendwo deutlicher zum Ausdruck kommt als in jenem gemeinsamen Todestrank, der den letzten süß-schmerzlichen Bruch, das äußerste Sichlosreißen von der Welt bedeutet. Nun kann das Wunder der Liebe an ihnen offenbar werden. Und wie Bernhard in der Gottumarmung „mel de petra, oleum de saxo durissimo“¹¹²⁾ empfängt, so auch Tristan und Isold. 11880 ff.

„diu zwei diu waren verdacht,
bekumberet beide
mit dem leben leide,
daz solhiu wunder stellet:
daz honegende gellet,
daz süezende siuret,
daz touwende viuret,
daz senftende smerzet,
daz elliu herze entherzet
und al die werlt verkeret“.

¹¹¹⁾ Vgl. M. Heimerle a. a. O. S. 80 und 85 ff.

¹¹²⁾ Bernhard v. Clairvaux (Sermon in Cant. Cant. 61, 4 Migne 183 p. 1072).

Wie mit der Wiedergeburt ⁴¹³⁾ beim Mystiker das eigentliche Leben in Gott anhebt, so bei Gottfried das Leben in der Minne. Die *vita nova* ist der Scheidepunkt — um mit Bernhard zu sprechen — zwischen dem *tempus sub lege* mit dem *Adam vetus* und der *aetas nova sub gratia* mit dem *Adam novus* ¹⁴⁾ beim Mystiker, bei Gottfried zwischen der Welt der *vröude* und der alle Spannungen behebenden Welt der Minne. Gottfried steigert seine Liebe so zu einem religiösen Phänomen.

2. Das Leben der Einung.

Gottfried bleibt nicht bei der Uebernahme dieses Begriffes stehen. Er hebt seine Liebe empor zur Höhe mystischer Liebeseinung, wozu ihm die Brautsymbolik, die gerade damals in den Kommentaren des Hohen Liedes ihre schönsten und reifsten Blüten hervorbrachte, — ich nenne nur Rupert von Deutz als Anfangs- und Bernhard als End- und Höhepunkt — viele Anregungen bot ⁴¹⁵⁾.

Die Sonderstellung Gottfrieds innerhalb unserer mittelhochdeutschen Literatur beruht nicht zuletzt auf der Auffassung des Leides. Gottfried versteht darunter nicht jenes *truren*-Ideal Reimars. Diesem und allen Minnesängern gelten jene spöttisch-ironischen Verse mit dem Wunsche: 4817

„die müezen so gesingen,
daz si ze vröuden bringen
ir truren unde ir senedez clagen:
und daz geschehe bi minen tagen!“

Als Gottfried diese Verse niederschrieb, dachte er vielleicht an Walther und seinen „stürmischen Freudengesang“ ⁴¹⁶⁾, der sich schon früh am Wienerhofe als Gegensatz zu jenem einseitigen Schmachten und Leiden erhob, zu jenem Leiden um, ethischer Vollkommenheit willen, Leiden, um das Ideal höfischer Vollen- dung in aller Reinheit triumphieren zu sehen. Tristanleiden ist etwas ganz anderes. Tristanleiden ist Leiden für und umeinander, ist Leiden, das enger zusammenschließt, ist gemeinsames, wechselseitiges Leiden. Es ist „mystisches Versenken in das Leiden des anderen, Leiden, das als gemeinsam auferlegtes Schicksal bejaht wird und eben dadurch zur Beseligung der Einung führt, die über den Tod triumphiert“ ⁴¹⁷⁾.

Als der schwerverwundete Riwalin darniederliegt, will Blanscheffur teilhaben an den Schmerzen ihres Geliebten und seiner Not. Deshalb entschließt sie sich, zu ihm zu gehen, während die französische Heldin aus selbstischen Gründen Riwalin aufsuchen will ⁴¹⁸⁾. Bei Gottfried quält sich Blanscheffur aus Mitleid im schönsten Sinne des Wortes. Sie will mit dem Geliebten leiden. Diese Leidbereitschaft, gesteigert bis zur Selbstentäußerung, macht sie fähig zur Liebe im Sinne Gottfrieds. Und aus dieser Leid und Glück, Leben und Tod umspannenden Stunde am Krankenlager Riwalins empfängt der *truraere*

⁴¹³⁾ Die Vaganten parodierten diesen Begriff, wenn sie sich die „quasi modo geniti“ nannten (vgl. P. Lehmann, Parodie im Mittelalter, München 1922 S. 146); vgl. dazu K. Burdach (Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin 1918), der auf die Bedeutung dieses Begriffes für das Werden der Renaissance hingewiesen hat.

⁴¹⁴⁾ Bernhard von Clairvaux (De diversis 69, 1 Migne 183 p. 690); vgl. G. Frischmuth a. a. O. S. 54.

⁴¹⁵⁾ Vgl. dazu J. Schwietering II und III a. a. O.

⁴¹⁶⁾ L. Wolff, Minnesang und Spruchbildung. Von deutscher Art in Sprache und Dichtung, Band II, Stuttgart 1941, S. 267.

⁴¹⁷⁾ J. Schwietering II a. a. O. S. 10.

⁴¹⁸⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 38.

Tristan (14917) sein leidbestimmtes Schicksal, das schon in seinem Namen ⁴¹⁹⁾ zum Ausdruck kommt. 2003 ff.

„von triste Tristan was sin nam,
der name was ime gevallesam
und alle wis gebaere“.

Riwalin beweist dieselbe Leidbereitschaft wie seine Geliebte und zeigt sich damit der totalen Liebe Gottfrieds würdig. Sein Einssein mit Blanscheffur ist Gemeinsamkeit des Leidens. 1524 ff.

„leit und liep, übel unde guot
und allez daz, daz iu geschiht,
da von entscheide ich mich niht:
da wil ich iemer wesen bi,
swie kumberlich ez danne si“

Nur wegen des leidstillenden Glöckleins des Wunderhündchens Petitcriu hat Tristan den Kampf mit dem Riesen auf sich genommen. Diese kleine Kostbarkeit soll der Geliebten werden, damit sie ihr Leid und ihre Not vergißt. Während aber die französische Isolde das Opfer annimmt ⁴²⁰⁾, zerstört die deutsche Heldin mit liebend-verzichtender Geste das silberne Glöcklein. Sie will keine Freuden haben, wenn sie den Geliebten leiden sieht. Nicht nur Freude, vor allem das Leid will sie gemeinsam mit Tristan tragen. 16368 ff.

16385 „ohi ohi! und vröuwe ich mich,
wie tuon ich ungetriuwe so?
war umbe wirdich iemer vro
dekeine stunde und keine vrist,
die wile er durch mich trurig ist,
der sine vröude und sin leben
durch mich ze triure hat gegeben?
nun welle got der guote,
daz ich in minem muote
iemer vröude ane in gehabe!
hie mite brach si die schellen abe“

Aus der Ichbezogenheit der Abschiedsklage der französischen Helden wird Gemeinsamkeit des Leides in jenen ergreifenden Worten Isoldens, die zu unvergleichlicher Schönheit und Tiefe aufleuchten. (18322 ff.) Und in einem Monolog Isoldens, den nur der deutsche Dichter kennt, den er entgegen seiner Quelle eingeführt hat ⁴²¹⁾, ringt sich Isolde zu einem heroischen Verzicht angesichts ihres gemeinsamen Leides durch 18555. ff.

„min leit ist doch gemeine,
ine tragez niht al eine:
es ist sin also vil so min,
and waene ez ist noch mere sin.
sin jamer und sin pine
diust groezer dan diu mine“.

Was Tristan später stets von Isolde Weißhand trennt, ist die Tatsache, daß ihre Leiden nicht gemeinsame Leiden sind (ungemeine 19302); denn Tristan trauert und leidet um die blonde Isold, während Isolde Weißhand um

⁴¹⁹⁾ Vgl. wie Sigune den Namen Parzivals auf den Schmerz Herzeloysens um Gahmuret deutet.

⁴²⁰⁾ M. Heimerle a. a. O. S. 140.

⁴²¹⁾ Dieselbe a. a. O. S. 160.

Tristan leidet. Wie gemeinsames Leiden verbindet, so scheidet verschiedenes Leiden. Und als später Tristan nach dreimaligen Versuchungen⁴²²⁾ an der blonden Isolde verzweifelt, da zweifelt er an dem bindenden Leiden, auf dem sich ihre Liebe gründet. 19476 ff.

„a süeze amie, liebe Isot.
diz leben ist under uns beiden
alze sere gescheiden.
ezn stat nu niht als wilent e.
do wir ein wol, do wir ein we.
eine liebe und eine leide
gemeine truogen beide;
nun stat ez leider niht also:
nu bin ich truric, ir sit vro;
sich senent mine sinne
nach iuwerre minne
und iuwer sinne senent sich,
ich waene maezlich umbe mich“.

Diese Worte Gottfrieds in ihrer ergreifenden Tiefe und Herzlichkeit sind nur vor dem Hintergrund Bernhardischer Passionsmystik verständlich⁴²³⁾. Das Wesen Christi ist die Passion. So ist ein Lebenszusammenhang mit ihm stets Leidenszusammenhang. Anteil an ihm kann man nur durch Leiden gewinnen, Vereinigung nur durch Mitleiden. Das Leiden des Herrn zwingt so Bernhard zu einem *communicare passionibus eius*, da Christus *propter nos passus est*⁴²⁴⁾. Die Betrachtung des Leidens weckt im Herzen heiße Liebessehnsucht und bereitet die Seele auf das Kommen des Bräutigams vor. Sie kommt also unmittelbar durch Mitleiden zur Vereinigung: „*Compatimini et conregnabitis*“⁴²⁵⁾. Auf Erden aber muß sich das *conregnare* noch durch das *compati* und *commori* bewähren⁴²⁶⁾. Denn gerade im Leiden soll sich die Gleichheit von Gott und Menschenseele zeigen. Erst das *compati* führt zu einer „*participatio huius capitis*“⁴²⁷⁾. Aber wir müssen auch teil am Tode Christi haben, um mit ihm vereinigt zu sein. Das *compati* führt mit sich das Paulinische „*complantatum esse similitudine mortis eius*“⁴²⁸⁾.

Von hier aus fällt noch einmal ein Licht zurück auf die Minnetrankszene, auf jenen „Gemeinsamen Leidens- und Todeskelch“. (14494)⁴²⁹⁾. Wir haben in jener Szene eine Verweltlichung jenes sogenannten mystischen Todes, jene negative Seite der Vergottung, jenes Sichverlieren der Seele im Abgrund Gottes, das letzte konsequente Losreißen von der Welt. Der Tod ist Eingang und Tor zur Vereinigung, so daß Bernhard mit Paulus fragen kann: „*Ubi est, mors,*

⁴²²⁾ Es handelt sich um drei Versuchungen: 19125 ff.; 19245 ff.; 19353 ff.; man kann noch eine vierte annehmen (F. Ranke I a. a. O. S. 199). Im Grunde aber besagt sie, daß Tristan keinen Fuß breit mehr von Isolde los kam. 19416.

⁴²³⁾ Ihren ergreifendsten Ausdruck findet die Passionsmystik in dem Leitspruch Bernhards: „*hacc mea sublimior interim philosophia scire Jesum et hunc crucifixum*“ (serm. in Cant. Cant. 45, 3 Migne 183 p. 995); vgl. 1. Kor. 1, 23; 2, 2; vgl. G. Frischmuth a. a. O. S. 61.

⁴²⁴⁾ Bernhard von Clairvaux (qui habitat 3 3 Migne 183 p. 192).

⁴²⁵⁾ Derselbe (de dilig. Deo 5, 2 Migne 182 p. 981); vgl. Petrus Abaelardus (Dreves Blume I S. 272 Anal. hymn. XLVIII 171) „*Tu tibi compatiscie fac nos Domine, / tuae participes / ut semus gloriae*“.

⁴²⁶⁾ Bernhard von Clairvaux (in St. Pasch. I. 16 Migne 183 p. 202).

⁴²⁷⁾ Derselbe (in cap. Jejun. I. 1 Migne 183 p. 167).

⁴²⁸⁾ Bernhard v. Clairvaux (in St. Pasch. I. 15 Migne 183 p. 281); vgl. Röm. 6, 5.

⁴²⁹⁾ J. Schwietering II a. a. O. S. 12; zum mystischen Tod vgl. E. Underhill a. a. O. S. 523; M. Grabmann a. a. O. S. 47.

stimulus tuus? (1. Cor. 15) Jam non stimulus sed iubilus, dum per medium tui latum laetumque exitum, viam pandis ad regnum. Facit ergo caritas ut pro ipso et in ipso mori non metuant, sed affectent . . . „⁴³⁰⁾. Diesem ersehnten Tod in Gott, immer und immer von allen Mystikern gepriesen, setzt Gottfried den Tod in Isolde gegenüber und meint damit zuerst wie der Mystiker ein Absterben der Welt, für Gottfried der Welt der vröude, für den Mystiker der Sinnenwelt. Dieser Tod ist also der letzte, schmerzhafteste Bruch mit der Umwelt und so, wie wir betonten, Eingang in die vita nova einer leid- und glückumspannenden Liebe. Von der positiven Seite aus gesehen ist er aber Sehnsuchtsziel und glückhafte Vereinigung hier schon auf Erden. Wie der Tod ist die Liebe eine völlige Aufgabe des selbst: „Fortis est ut mors dilectio“⁴³¹⁾, ein Wort, das immer von allen Deutern des Hohen Liedes variiert und umdeutet wird. Bernhard wünscht sich jenen mystischen Tod, den die Braut des Hohen Liedes stirbt: „Utinam hac morte ego frequenter cadam . . . Bona mors, quae vitam non aufert, sed transfert in melius“⁴³²⁾. Dadurch aber, daß Gottfried diesen Tod in Isolde als „ewiclichez sterben“ bezeichnet, bringt er eine ganz eigene Note herein. Dieses „ewiclich“ läßt sich schlecht mit jenem „frequenter“ Bernhards auf eine Stufe stellen⁴³³⁾. In geradezu herausfordernder Leichtfertigkeit gebraucht Gottfried dieses Bild des ewigen Todes, ein Schrecknis für alle Gläubigen, für jenen mystischen Zustand der Einung und zeigt noch einmal, wie frei er mit den ernstesten religiösen Motiven schaltet. Auf der anderen Seite finden wir auch hier bestätigt, daß Gottfried sein weltliches Ideal in die Höhe mystischer Einigung erhebt.

Schwietering⁴³⁴⁾ hat dargetan, daß diese Berührung Gottfrieds mit der Bernhardischen Leidensmystik kein Sonderfall innerhalb der zeitgenössischen Literatur ist. Im „Armen Heinrich“ Hartmanns ist Mitleiden Voraussetzung zum Wandel des Helden. Im Parzival verkörpert Wolframs Signe mit dem toten Geliebten im Arm, ein Bild, das die Gestalt der trauernden Gottesmutter mit dem Sohn im Schoß heraufbeschwört, die durch Leid verklarte und gereifte triuwe. Und im Gralsgeschlecht enthüllt sich Parzival der „Sinn des Leidens als Sühnung, Läuterung und Heiligung, als Entsagung und menschenverbindendes Opfer für ein Höheres“⁴³⁵⁾.

Trotz aller Verwandtschaft darf man hier aber nicht den Unterschied übersehen. Bedeutet für Hartmann und Wolfram diese Uebernahme Bernhardischer Leidensfrömmigkeit innere Heiligung des Helden, wodurch dessen Weg wie in der Legende ein Weg der Läuterung wird, so bedeutet sie für die aus irdischer Liebe lebenden Helden Gottfrieds zwar Verinnerlichung und Vertiefung — denn sie leben ja vor allem auch aus geistigen Kräften — aber auch eine bewußte Transzendierung eines weltlichen Ideals in die Höhe mystischer Frömmigkeit. Denn die Liebe Tristans und Isolde macht ja keine Läuterung im christlichen Sinne durch. Vielmehr wird sie ganz, so wie sie ist, als bewußt weltliches Ideal ins Metaphysische gesteigert.

Auf der Grundlage „beiderseitigen angeborenen Herzensadels“⁴³⁶⁾, auf der Basis einer wechselseitigen Zuneigung kann die Einung geschehen. In immer neuen Wendungen und Bildern schildert Gottfried dieses Wunder, das er schon symbolhaft in der chiasmatischen Umschlingung der Namen der Liebenden vorbildet.

⁴³⁰⁾ Pseudo Bernhard v. Clairvaux (Tractat, de carit., Migne 184 p. 585).

⁴³¹⁾ Cant. Cant. 8, 6; Richard v. St. Victor (Tract. de grad. car., Migne 196 p. 1196).

⁴³²⁾ Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. Migne 183 p. 1031).

⁴³³⁾ So J. Schwietering II a. a. O. S. 13; vgl. S. 64 dieser Arbeit.

⁴³⁴⁾ Vgl. J. Schwietering II a. a. O. S. 21.

⁴³⁵⁾ Derselbe III a. a. O. S. 244.

⁴³⁶⁾ Derselbe II a. a. O. S. 15.

Wenn Gottfried dieses Wunder der Einung als einen Einzug Riwalins mit Zepter und Krone in Blanschefflurs Herz sieht (727; 808), so erhält dieses Bild erst seine ganze Bedeutung vor jenem Bernhardischen Wort: „In hortum introducta dilecti sponsa . . . cordis thalamum frequenter libenterque (sponsus) ingreditur“³⁷⁾. Hier bei Bernhard wie bei Gottfried wird die Einung als Einzug in das Heiligtum des Herzens geschildert.

Um die Verschmelzung, das Einssein der beiden Liebenden würdig zu schildern und bis in den Sprachstil zu versinnlichen, durch Sinnliches Geistiges aussagend, gebraucht Gottfried jene uralte³⁸⁾ mystische Immanenz- und Identitätsformel 1358 ff.

„sus was er si und si was er,
er was ir und si was sin;
da Blanschefflur, da Riwalin,
da Riwalin, da Blanschefflur,
da beide, da leal amur“.

Da die Gottfriedsche Liebe aber ein wesentlich wechselseitiges Gefühl ist, wie die mystische Liebe, so begreift sie den völligen Einklang zweier Willen in sich. Ja wir können sagen: Die Liebe ist nichts anderes als ein Ablegen des eigenen Willens und Aufrichten des gemeinsamen Willens, ein Gedanke, der Gottfried stark mit der Mystik verbindet. So haben die allegorischen Kämpfe Riwalins (841) und Tristans (11741) mit der Liebe vor allem den Sinn, den Eigenwillen auszutilgen und an seine Stelle den Gemein-Willen treten zu lassen. Nach verzweifelter Gegenwehr unterliegt der Eigenwille der Wundermacht Liebe und gibt somit Zeugnis von ihrer Kraft ab. Das Endergebnis ist beide Male völlige Gemeinsamkeit des Willens 1544: „Wan swaz ir wellet, daz wil ich“. Und Tristan und Isolde „begriffen daz zil gemeines willens under in“ (12363; vgl. 12409). Dieser gemeinsame Wille, der sich bis zur selbstlosen Erklärung durchringen kann, daß man in Zeiten der Not und Trennung den Willen für die Tat nehmen soll (16413; 16426), ist Voraussetzung mystischer Einung 16442 ff.

„so lizen si die state gan
mit dem gemeinen willen in.
der wille der sleich under in
lieplichen unde suoze
in mîcheler unmuoze;
gemeine liebe, gemeiner muot
die duhten si süeze unde guot“.

Bei Bernhard und bei jedem christlichen Mystiker gibt es zwei Willen, die sich scharf gegenüberstehen, den Eigenwillen, *voluntas propria*, und den Gemein-Willen, *voluntas communis*³⁹⁾. Wie bei Riwalin und Tristan die weltliche, so läßt sich in der Seele die göttliche Liebe nieder, merzt den Eigenwillen aus und gibt ihr den Mensch und Gott gemeinsamen Willen zurück⁴⁰⁾. „Voluntatem dico propriam, quae non est communis Deo et hominibus, sed nostra tantum . . .“⁴¹⁾. „Porro communis voluntas caritas est“⁴²⁾. Mit der Aufrichtung des Gemein-Willens ist die Gottebenbildlichkeit hergestellt, die

³⁷⁾ Bernhard v. Clairvaux (De dilig. Deo 3, 7 Migne 182 p. 978); vgl. Trudperter H. L. 19, 21 S. 144: „min herze ist ein gezelt des oberosten kuninges“.

³⁸⁾ G. Lüers a. a. O. S. 309. Diese Vorstellung ist urmystisch und begegnet schon in den hellen. Mysterien-Religionen. Dazu kommt der Einfluß durch das Hohe Lied 12, 16 „dilectus meus mihi et Ego illi.“

³⁹⁾ St. Gilson a. a. O. S. 91.

⁴⁰⁾ Derselbe S. 162.

⁴¹⁾ Bernhard v. Clairvaux (In temp. Resurrect. 3, 3 Migne 183 p. 289).

⁴²⁾ Ebendort 2, 8 p. 286.

unio kann erfolgen, die Zusammenklang von Willen und Einheit in der Liebe bedeutet. „Et haec unio est communio voluntatum, et consensus in caritate“⁴⁴³). Oder noch deutlicher an einer anderen Stelle: „Idem velle et nolle, idem unum facit spiritum de duobus“⁴⁴⁴). Wenn Gottfried sagt „und neme den willen vür die tat“ (16426), so finden wir bei Bernhard fast die gleiche Ausdrucksweise: „Voluntas pro facto habetur, ubi factum excludit necessitas“⁴⁴⁵).

Gottfried steigert die mystische Immanenzformel bis zum völligen Tausch von Leib und Leben, wie es am schönsten in der Abschiedsrede Isoldens zum Ausdruck kommt. 18343 ff.

„wan iuwer lip und iuwer leben,
daz weiz ich wol, daz lit an mir:
ein lip, (und) ein leben daz sin wir.
nu bedenket ie genote
mich, iuvern lip, Isote.
lat mich an iu min leben sehen.
soz iemer schierest müge geschehen,
und sehet ouch ir daz iure an mir.
unser beider leben daz leitet ir.
nu gat her und küsset mich:
Tristan und Isot, ir und ich,
wir zwei sin iemer beide
ein dinc ane underscheide.
dirre kus sol ein insigel sin,
daz ich iuwer unde ir min
beliben staete unz an den tot.
niwan ein Tristan und ein Isot“.

Als äußeres Zeichen der Einheit verwendet hier Gottfried den Kuß, jenes *contagium mysticum*⁴⁴⁶). Wie bei allen christlichen Mystikern der Kuß die Einigung von Gott und Mensch symbolisiert, so hier im Weltlichen die von Tristan und Isolde. Bernhard vor allem fand die herrlichsten Worte auf diese *copula spiritualis*. Ausgehend vom Hohen Lied (1,1) „Osculetur me osculo oris sui“, fährt er fort: „Amat autem, qui osculum petit. Non petit libertatem, non mercedem, non denique vel doctrinam, sed osculum“⁴⁴⁷).

Die geistlichen Wurzeln dieser Gottfriedschen weltlichen unio mystica sind so einleuchtend, daß ich nicht mehr viele Belege anzuführen brauche. Zudem ist sie auch in der sonstigen zeitgenössischen Literatur bekannt⁴⁴⁸), wenn sie auch nirgends so zum leidenschaftlichen Grunderlebnis der Dichtung gemacht wurde. Für Bernhard ist das Unio-Erleben so umfassend, daß er es gleich von zwei Seiten umschreibt, der Inexistenz Christi und der Existenz in Christus. Wie Paulus sagt er: „Vivit in Christo, vivit in eo Christus“⁴⁴⁹), oder „in me ille, in illo ego“⁴⁵⁰), ein Erleben, das er in unzähligen Variationen wiederholt.

⁴⁴³) Derselbe (Serm. in Cant. Cant. p. 1126, Migne 183); vgl. Hugo v. St. Victor (De Anima II Migne 177 p. 180). „Amor facit idem velle et idem nolle“; der Gleichklang des Willens als Ausdruck des Einsseins kommt aus der Antike.

⁴⁴⁴) Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. Migne 183).

⁴⁴⁵) Derselbe (Flores seu Sent. Migne 183 p. 1197).

⁴⁴⁶) G. Lüers a. a. O. S. 211.

⁴⁴⁷) Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. 7, 2 Migne 183 p. 807).

⁴⁴⁸) Vgl. dazu E. Wechßler a. a. O. S. 265 ff.

⁴⁴⁹) Bernhard v. Clairvaux (In vig. nat 6, 10 Migne 183 p. 114); vgl. Gal. 2, 10.

⁴⁵⁰) Derselbe (Serm. in Cant. Cant. 71, 5 Migne 183 p. 1123).

Gottfried hat dieses geistige Erlebnis auf eine völlig weltliche Ebene transponiert, hat damit aber eine ungemeine Verinnerlichung seiner Liebe erreicht. Sie wird ihm zu einem mystischen Vorgang gleich der Einung von Gott und Seele.

Wenn das Leben der Einung „die Vollendung und bewußte Erfüllung dieser vollkommenen Liebe im Jetzt und Hier“⁵¹⁾ ist, so ist das Leben der Liebenden in der Minnegrotte gelebte unio mystica, ein Vorgeschmack der Paradieseswonne. Wie Gottfried aus der Höhle ein Wunderwerk der Baukunst geschaffen hat, das sein Leben und seinen Inhalt aus der Analogie zur christlichen Kirche zieht, so wandelt er das Leben Tristans und Isolde zu einem Wunschleben⁵²⁾. War schon in der Vorlage von der idyllischen Heiterkeit der Landschaft die Rede, so entfaltet Gottfried alle paradiesischen Reize einer in Sonne und Frühling getauchten Gegend. Vor allem aber in einer Hinsicht idealisiert Gottfried das Wunschleben. Dabei führt er seinen Gedanken, der so neu ist, merkwürdig breit aus (16807) und verteidigt ihn nach allen Seiten durch tadelnde Abwehr (16814; 16836).

16875: „Si sahen beide einander an
da generten si sich van“.

Wie der Pilg den Menschen die körperliche Nahrung verschafft, so hier die Liebe die geistige Nahrung (16842). Gottfried hat allein diesen Gedanken des Lebens nur von der Liebe⁵³⁾, den er später noch einmal (17266), um seine Wichtigkeit hervorzuheben, erwähnt. Wenn die Liebenden auf die Jagd gehen, so tun sie das nur um der Kurzweil und des Vergnügens willen, nicht um sich Nahrung zu verschaffen. Gottfried hat somit konsequent den Ausschluß jeglicher physischen Kost vorgenommen. Die Einwände aber, die sich ergeben könnten, versucht er dadurch zunichte zu machen, daß er sich auf persönliche Erfahrung⁵⁴⁾ beruft, wie er es auch hinsichtlich der Minnegrotte tut (17000).

16920: „ich treib ouch eteswenne
alsus getane lebesite
do duhtes mich genuoc dermite“.

Wir haben es also bei diesem „Ernährungswunder“ mit einem Eigentum Gottfrieds zu tun. Die geringschätzigste Zurechtweisung trifft nicht so sehr den ungläubigen Zuhörer. Wahrscheinlich wollte Gottfried Eilhart⁵⁵⁾ kritisieren, bei dem die Liebenden über 2 Jahre lang sich vom Kräutersuchen, Fischfang und Jagd aufs kümmerlichste ernähren mußten. Davon wendet sich Gottfried mit gleicher Schroffheit ab wie von jener Erzählung vom Schwalbenhaar (8601). Für Gottfried ist das Leben hier ein einzig traumhaft schönes Glück ohne Schatten. Tristan und Isolde müssen so nur von geistiger Nahrung leben, während sie sich in der Vorlage von der Jagd ernähren. Bemerkenswert ist hier wieder, worauf ich schon anläßlich der Grottenallegorie hinwies⁵⁶⁾, wie Gottfried sich

⁵¹⁾ E. Underhill a. a. O. S. 557.

⁵²⁾ Vgl. dazu F. Ranke II a. a. O. S. 23 ff.

⁵³⁾ Derselbe II a. a. O. S. 24.

⁵⁴⁾ Ich kann mich nicht entschließen, an diesen beiden Stellen mit de Boor (a. a. O. S. 294) an eine Uebertragung der Bulle, confessio, auf die Minneidee zu glauben. Wo ist denn hier das Wesentliche: Rene und Umkehr? Eher folge ich Schwietering (II a. a. O. S. 16), der vermutet, daß nicht nur die „Tatsache, sondern auch die Art der Berufung“ Gottfried mit Bernhard verbindet: „Fatear et mihi adventum Verbum, si in insipientia dico, et pluries.“ (Serm. in Cant. Cant. Migne 183 p. 1141). Wir könnten noch mehrere Belege anführen. (Ebd. p. 888). Wenn Bernhard jedem sein Liebeserlebnis, sein eigenes, zuschreibt (vgl. J. Schwietering II S. 19) und Gottfried von sich bekannt, daß er seit seinem 12. Jahre die Minnegrotte kenne, ja, daß es mehrere der Art gäbe, (16697) so bedeutet das vor diesem Hintergrund, daß jeder sein Minneerlebnis und -geheimnis hat.

⁵⁵⁾ F. Ranke II a. a. O. S. 24 Anm. 1.

⁵⁶⁾ Vgl. S. 72 dieser Arbeit.

sonst gegen alle märchenhaften Züge wendet, die einem rationalen Denken widersprechen. Diese Erfindung hat also eine tiefere Bedeutung. Sie bildet wie die allegorische Auslegung einen Höhepunkt der Entmaterialisierung und Vergeistigung. Hatte Gottfried innerhalb des Waldlebens schon mehrfach zu religiösen Wendungen gegriffen, indem er von Elfenbein in sinnbildlicher Bedeutung, Andacht und Märtyrern sprach, ja, indem er die Grotte bewußt in Analogie zur christlichen Kirche bildete, so hat auch dieses Leben allein von der Liebe seinen religiösen Hintergrund, der es bedeutungsvoll und sinnschwer beleuchtet. Man ⁵⁷⁾ hatte zur Erklärung dieses Ernährungswunders immer ziemlich allgemein von christlichen Klausnern und Märtyrern als Vorbildern gesprochen und konnte sich dabei auf Gottfried berufen, der selbst von marteraeren (17085) sprach und beziehungsreich die Grotte eine cluse nannte, die nicht an breiter Straße gelegen ist, sondern gleich dem schmalen Pfad des Evangeliums, ⁵⁸⁾ nur mit Mühe und Andacht zu erreichen ist. Und wie die Klausner der christlichen Legende so vom Göttlichen ausgefüllt sind, alles Irdische in göttlicher Fülle einschmelzend, nur vom Anschauen Gottes sich ersättigen, so leben die Gottfriedschen Helden allein von ihrer Liebe und machen das Wort Christi wahr, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt ⁵⁹⁾. Ihre stets sich erneuernde triuwe ist die Nahrung, von der sie täglich kosten.

Im Grunde genommen haben wir es in dem Ernährungswunder mit einem uralten mystischen Motiv zu tun, das früh in die christlichen Legenden eingeflossen ist, da ja die Klausner in gewisser Weise Mystiker sind, die in der Einsamkeit ihrer Verbindung mit Gott leben ⁶⁰⁾. „Ernährungswunder und Mystik, so paradox es klingen mag, sie gehören zusammen. Der Enthusiasmus sättigt, geistig und leiblich. Die Vorstellungen mußten in der Legende von selbst ineinander verfließen“. Wir haben es m. E. in diesem mystischen Wunder mit einer letzten Vergeistigung jenes uralten Motives des Essens und Verspeisens der Gottheit als äußerem Zeichen der unio mystica zu tun ⁶¹⁾, wie es ja natürlich stark entsinnlicht auch im Sakrament der Eucharistie Eingang in den christlichen Kult gefunden hat. Bei Pseudo-Hugo sehen wir jenes Ernährungswunder geschildert in derselben Form wie bei Gottfried: „Non esuriunt, neque sitiunt, qui coelesti pane satiantur, et de torrente voluptatis bibunt: faciem Patris semper vident, qui pane ceteris rationalibus perfectam Dei cognitionem habent. Amant Deum et desiderant, nec tamen desiderio cruciantur nec fastidio laborant“ ⁶²⁾. Die Paradieseswonnen, die hier geschildert werden, erinnern fast wörtlich an die Züge der Gottfriedschen Schilderung: Hier wie dort die Speisung im Anschauen, hier wie dort das wunschlose Glück einer Liebe, die nichts außer sich bedarf. Eine Stelie im Trudperter Hohen Lied mag erhärten, daß wir es hier tatsächlich mit einem mystischen Wunder zu tun haben: „alsô labit uns diu suezze menniskheit unde diu gemartyrôte menniskheit mines gemahelen, swers i einvaltecliche unde guotliche betrachtet, der vindit dar ane trinchin unde ezzen . . .“ ⁶³⁾.

⁵⁷⁾ F. Ranke I a. a. O. S. 208; H. de Boor a. a. O. S. 291.

⁵⁸⁾ Matth. 7, 14; Luc. 13, 24.

⁵⁹⁾ Matth. 4, 4.

⁶⁰⁾ H. Günter a. a. O. S. 164; vgl. S. 55 dieser Arbeit.

⁶¹⁾ Wir finden jenes Motiv auch bei Bernhard (Serm. in Cant. Cant. 2, 6 Migne 183 p. 1123), das Schwietering (II a. a. O. S. 15) als Vorbild anführt. Ich halte unsere Stelle für aufschlußreicher. Vgl. Ruybroek (vom Reich der Liebenden 22, Werke IV 195, 22) „Essen und Gegessenwerden, das ist Ernügnung / da sein Verlangen ungemessen / was Wunder werden wir gegessen / in seiner großen Begehrlichkeit?“

⁶²⁾ Pseudo-Hugo v. St. Victor (De clauastro Animae 4. 32 App. ad Hug. op. Migne 176 n. 1169).

⁶³⁾ Trudperter H. L. 28, 6 a. a. O. S. 53; Vgl. dazu M. Landgraf a. a. O. S. 76.

Wie der Christ und Mystiker vom Gott als dem himmlischen, lebendigen Brot (Vgl. Hugo: *coelestis panis*) lebt (Joh. 6, 48), so die Liebenden vom lebendigen Brot ihrer Liebe. Und wie nicht sterben kann, wer dieses göttliche Brot gegessen, sondern im Tode lebt, so lebt auch durch das Brot der Liebe, wer einmal davon genossen, lebt im Tode, durch seinen Tod, vorbildhaft für alle edelen Herzen. Gottfried greift in die tiefsten Geheimnisse der Religion, um die Idee seiner Liebe in die höchsten Höhen der Unwirklichkeit aufzugipfeln. Von hier aus finden wir bestätigt, was wir oben behaupteten ⁴⁶⁴), ohne es näher zu belegen. Hier wird wirklich mit jener Behauptung ernst gemacht, daß die Liebe und Treue das Brot aller edelen Herzen ist. Wer einmal von diesem Brot der Liebe gekostet hat, der wird nicht sterben in Ewigkeit ⁴⁶⁵). 233 ff.

„Deist aller edelen Herzen Brot.
 hie mite so lebet ir beider tot.
 wir lesen ir leben, wir lesen ir tot
 und ist uns daz süeze als Brot.
 Ir leben, ir tot sint unser Brot
 sus lebet ir leben, sus lebet ir tot,
 sus lebent sie noch, und sint doch tot
 und ist ir tot der lebenden Brot“.

Hinter diesen Versen erscheint uns der Dichter als ein Priester, der seiner Gemeinde der edelen Herzen das Brot der Liebe bricht, wie es zaghaft und zurückhaltend Bernhard von sich sagt ⁴⁶⁶). Hat Gottfried als echter Dichter, der nur andeutet, dieses Bild nicht ausgeführt, so entspricht es doch ganz seiner Auffassung vom Dichterberuf und seiner Meinung von der Kunst.

Wenn Tristan und Isolde des Morgens frühe durch ihr Märchenland schreiten und die ganze Natur, Blumen und Vögel, sich vor ihnen verneigen und sie mit ihren Stimmen begrüßen (17347), wenn selbst das trauliche Bächlein sich mit seinem Raunen in diese Symphonie der belebten Natur einschließt, so glauben wir fast, einer Erzählung vom hl. Franziskus zu lauschen. Die Natur dient den Lieblingen Gottes wie hier den Jüngern der Liebe. Nicht von Franziskus, sondern von einer Mystikerin seiner Zeit, Rosa v. Lima, bringen wir ein kurzes Beispiel: „Wenn sie bei Sonnenaufgang durch den Garten zu ihrer Zelle ging, die Natur anrief, mit ihr den Urheber aller Dinge zu preisen, dann

⁴⁶⁴) Vgl. S. 71 dieser Arbeit.

⁴⁶⁵) Man braucht hier (233 ff.) nicht mit Schwietering (II a. a. O. S. 8) an die Paulinische Gegenüberstellung von *esca* und *lac* (feste Speise und Milch) zu denken, die auch Bernhard im Prolog zu seinem Hohen Lied übernimmt; *lac* für die *parvuli* in Christo, die *carnales*, und *esca* für die *spirituales*, die schon feste Speise vertragen können, die sogenannten *experti*. So ist nach Bernhard das Hohe Lied als das schwerverständliche der Bibeldexegese sozusagen *esca*, das sich an die *perfecti* wendet. Bernhard nennt es dann auch später *liber experientiae*. Alle anderen müssen sich erst durch leichtere Kost (*lac*) herauf arbeiten, bis sie die *esca* des Hohen Liedes verstehen. So wäre bei Gottfried sein Werk auch sozusagen *esca* und nur für die *experti*, die *spirituales*, bestimmt. Aber Gottfried spricht nicht von einer solchen Unterteilung in *lac* und *esca*. So haben wir hier auch keinen Anlaß, darauf zurückzugreifen, zudem diese Unterscheidung nur das Verständnis erschwert.

⁴⁶⁶) Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. 1.4 Migne 183) „Sed quis franget? Adest pater familias; cognosce Dominum in fractione panis“. Zunächst lehnt er diesen Gedanken ab, um sich schließlich demütig seiner Aufgabe zu unterziehen: „O piissime, frange esurientibus panem tuum meis quidem, si dignaris, manibus, sed tuis viribus“. Vgl. J. Schwietering II a. a. O. S. 9.

neigten sich die Bäume, wie sie vorüberging, und falteten mit harmonischem Rauschen die Blätter zusammen. Die Blumen schwankten auf den Stengeln und öffneten ihre Blüten Zugleich fingen auch die Vögel an zu singen und setzten sich Rosa auf Hände und Schultern. Die Insekten begrüßten sie mit frohem Gesumm^{66 67)}

Hier sind wir zum Abschluß des Lebens der Einigung gekommen. Zu den höchsten Höhen eines religiösen Aktes hat Gottfried sein Ideal erhoben. Doch ist das kein Ideal im Gegensatz zur Wirklichkeit, zu dem sich Gottfried nur in einer ekstatischen Stunde, nur für eine kleine Weile — *rara hora et parva mora*⁶⁸⁾ — gleichsam nur in excessu mentis erhebt und von dem er, zurückgekehrt in die graue, öde Wirklichkeit, nur noch in zerbrechenden, weltschmerzlichen Tönen künden kann⁶⁹⁾. Wir können uns Nickel nicht anschließen, wenn er den mystischen Zustand Ekstase-Zerbruch auf die Liebe Gottfrieds anwendet⁷⁰⁾. Weder mit Worten wie Rausch noch Resignation werden wir dem Liebesideal Gottfrieds gerecht⁷¹⁾. Seine Liebe ist keine Flucht aus der Hoffnungslosigkeit des Lebens in ein Reich der Phantasie. Mit dieser Behauptung würden wir dem Dichter das größte Unrecht zufügen. Liebe und Kunst sind ihm im wahren Sinn des Wortes eine Stärkung des Lebens. Alle Wege weisen in die Höhe. Die Tugenden, die Gottfried in der Ausdeutung der Grotte systematisch aufzählt, sind dafür da, daß sie von jedem, der guten Willens ist, zu jeder Zeit verwirklicht und gelebt werden können. In der ganzen Grotten Schilderung herrscht durchaus nicht die Stimmung eines Verzichtenden, sondern die Haltung eines, der zum Höchsten mit Staunen aufblickt (16960), dem diese Liebe Schwungkraft und Begeisterung verleiht. Und auch in der „rede von minnen“, welcher froher und glückverheißender Ausgang (12348)! Dieses Schwelgen in Schönheit und Pracht, diese innere Musik der Verse, die wie ein nie versiegender, mächtiger Unterton der Freude das ganze Werk durchzieht, die prächtige Frühlingslandschaft, in der die Liebe Blauscheitlurs und Rivalins vorgezeichnet scheint, alles das spricht nicht von Resignation und Enttäuschung. Ja, auch das Leid, das so wesentlich für die Gottfriedsche Liebe ist, läßt das Glück, dem es polar verbunden ist, nur umso heller erstrahlen. Und der Tod als Gipfelpunkt des Werkes ist kein tragisches Sterben, sondern ein jubilus, um mit Bernhard zu sprechen⁷²⁾, endliche seelige Vereinigung.

Auf der anderen Seite ist aber alles, was wir in diesem Hauptteil beobachtet haben, keine nur spielerische, leichtfertige Uebertragung religiöser und mystischer Elemente und Formen auf Gottfrieds Liebesideal und seine Helden. Nein, seine Liebe ist für unseren Dichter eine wirkliche Kraftquelle religiöser Natur, seine Helden sind vorbildliche Heilige. Sein Dichtwerk von der Liebe ist eine göttliche Speise aller edelen Herzen. Seine Liebe hat in sich lebenbewahrende und spendende Kraft, wie es uns in der Minnegrottenzene vor Augen geführt wurde. Sie hat eine Bedeutung von göttlicher Art. Deshalb erbaut ihr Gottfried einen Tempel der Tugenden, wie er nur Gott zukommt, und weihet ihn seiner Göttin, der Minne. Höher als Gottfried hat kein Dichter die Liebe in die Weiten des Ewigen und Göttlichen erhoben. Und so wird sein Werk selbst zur Legende mit religiöser Macht.

^{66 67)} Zitiert nach E. Underhill a. a. O. S. 341.

⁶⁸⁾ Bernhard v. Clairvaux (Sermon, in Cant. Cant. 23, 15 Migne 183).

⁶⁹⁾ So vor allem E. Nickel a. a. O. S. 85 und 82 Anm. 2; vgl. F. Ranke I a. a. O. S. 27 ff.; auch bei J. Schwietering finden wir Andeutungen in dieser Richtung. (a. a. O. S. 19 Anm. 1).

⁷⁰⁾ E. Nickel a. a. O. S. 82 Anm. 2.

⁷¹⁾ vgl. F. Neumann a. a. O. S. 114; nach Ausführungen von Prof. L. Wolff.

⁷²⁾ Vgl. S. 91 dieser Arbeit, wo die ganze Stelle angeführt ist.

IV. Hauptteil.

Zur Ethik im Tristan.

An sich bliebe das Heiligtum der Grotte ein Reich der Phantasie, bestenfalls eine schöne Idee, wenn es nicht von Menschen erreicht werden könnte. Tatsächlich ist dieses Ideal aber einmal von zwei Menschen verwirklicht und gelebt worden, die uns Gottfried als leuchtende Vorbilder hinstellt, denen wir im Leben nacheifern sollen. Wir alle können den mühseligen und steinigen Weg zur Grotte gehen, wenn wir mit der Liebe ernst machen und wenn wir bereit sind, jenes „System“ von Liebestugenden zu erfüllen, das Gottfried als unbedingte Voraussetzung seines Minneideals aufgestellt hat.

Gottfried hat tatsächlich ein ethisches System in seinen Tristan hineingelegt, hat uns sogar dabei der Arbeit überhoben, es mühselig aus dem Epos zusammenzulesen. Er hat es selbst als System in jener allegorischen Auslegung der Minnegrotte aufgebaut, in der er die einzelnen Teile der Höhle auf die Tugenden der wahren Liebe deutet. Mit bedeutsamen Worten (16923), die auf das Kommende vorbereiten sollen, beginnt Gottfried die allegorische Auslegung. Mit dieser Partie, die zweifelsohne noch nicht in der Vorlage vorhanden war¹⁷³⁾, unterbricht er die Schilderung des Wonnelebens der Liebenden.

Die Rundheit der Minnegrotte (16931) bedeutet die Einfalt, Einfalt im biblischen Sinne, d. h. eine Haltung dem Geliebten gegenüber, die keine Nebengedanken kennt, die kristallklar ist wie das Minnebett. Die entgegengesetzte Haltung bezeichnet Gottfried mit *akust*¹⁷⁴⁾, wobei er wieder mit Bewußtheit auf ein Wort aus der theologischen Sphäre greift¹⁷⁵⁾. Im Althochdeutschen wird es stets mit *vitium* glossiert und meist gereimt auf *lust*, auf fleischliche Laster und Falschheit bezogen¹⁷⁶⁾. In letzterem Sinne wird es vor allem von Gottfried verwandt und charakterisiert die Hinterhältigkeit Markes und Melots (14525). Wir alle können jene Wonne der Liebe erfahren, die uns in den alten Erzählungen berichtet werden und unserem Herzen so wohlthun, wenn wir nur „wider den vriunt ane *akust*“ (12329) sind. Bei Gottfried gehört es zum Wesen wahrer Minne, daß sie unschuldig und einfältig ist. Allerdings gilt diese Forderung — das muß betont werden — nur im Verhältnis zu dem anderen, dem man in Liebe verbunden ist. So geht Isolde in den nächtlichen Gesprächen mit Marke stets von neuem in die gestellte Falle, weil sie in ihrer einfältigen Liebe die den Geliebten verleugnende List nicht anwenden kann. Und es ist ein feiner und tiefer menschlicher Zug von Gottfried, wenn er diese Listen stets von Brangäne ausgehen läßt, bis Isolde in jenen doppeldeutigen Aussagen die ihr gemäße Form des Ausweges gefunden hat, die den Geliebten nicht verleugnet und auch ihre Ehre wahrt.

Die Weite der Höhle ist die Kraft der Minne. (16937) Sie ist unendlich, d. h. unbegrenzt. Diese Eigenschaft ist wesentlich für Gottfrieds Liebesauffassung, die sich schon in der Rundheit der Grotte ein Symbol der Unendlichkeit der Liebe geschaffen hatte. Mystische Liebe im Sinne Gottfrieds kennt nicht Begrenzung durch Raum und Zeit. Ueber alle Meere und Länder hinweg sind Tristan und Isolde miteinander verbunden. Der eine trägt des anderen

¹⁷³⁾ F. Ranke II a. a. O. S. 25.

¹⁷⁴⁾ Vgl. 12239; 12329; 14525; 16936.

¹⁷⁵⁾ Z. B. Trudperter H. L. 57, 6 S. 186: „Alles unde alle ächste aller slate u h'ele“.

¹⁷⁶⁾ Vgl. H. de Boor a. a. O. S. 290.

lip und leben. Ja, selbst der Tod kann sie nicht scheiden, wie jenes Symbol von Efeu und Weinrebe, die sich noch über ihren Gräbern umschlingen, deutlich gemacht hätte.

Die Höhe der Grotte ist der hohe muot (16939), jene „ethisch gerichtete Freude“⁴⁷⁷⁾ der ritterlichen Welt, die sich durch die Hingabe an das Höchste gedadelt fühlt, und die man mit der magnanimitas des Römers vergleichen kann. Ihm ist „nihtes ze vil“, d. h., dem Minnenden ist keine Forderung zu viel, wie Tristan und Isolde stets von neuem beweisen. Immer ist der eine bereit, sich für den anderen selbst mit Gefahr seines Lebens einzusetzen.

Das Schlußstück aus Metall (goz: 16944) wölbt sich aus allen Tugenden zusammen. Aus der Verbindung aller Tugenden geht erst die Krönung des Ganzen hervor. In den folgenden Versen geht Gottfried (16945) auf die unzulängliche Mittelstellung des Menschen zwischen einem materiellen und geistigen Wesen, zwischen Wirklichkeit und Ideal ein und überträgt damit wieder eine ausgesprochen theologische Schweise auf seine Liebestheorie. Als leibseelisches Wesen nimmt der Mensch bei den Theologen eine Mittelstellung zwischen animalischem und geistigem Sein ein. Die Seele selbst ist „in quodam medio condita et posita“⁴⁷⁸⁾, wie es bei Pseudo-Bernhard heißt. Bei Gottfried nimmt der Mensch der Liebe gegenüber diese Mittelstellung ein: Wir alle können uns nicht der Erdschwere entledigen, und dennoch zieht uns Staunende mit aller Macht der Ruhm der Liebestugenden an, so daß unseren Schwingen Federn wachsen. So schweben wir gleichsam zwischen dem Boden und dem Gewölbe, den Blick nach oben gerichtet. Im Grunde ist hier dasselbe Thema angeschlagen wie in der „rede von minnen“, nur etwas allgemeiner: Klage über die menschliche Unvollkommenheit, die aber hier wie dort keiner trüben Hoffnungslosigkeit oder persönlichen Nichtigkeitserklärung weicht. Hier wie dort weisen die Wege mit mächtigem Schwung in die Höhe, wo man für bewährte Tugenden reiches Lob erntet. (16962) Die Klage ist also Ansporn und bezweckt Aufweisen des rechten Weges.

Die Wand ist weiß und glatt. (16963) Das bedeutet die unbedingte und absolute Aufrichtigkeit, wie sie zwischen Liebenden herrschen muß. Gottfried hat sie treffend gekennzeichnet mit jenen Versen, hinter denen wir eine Bibelstelle vermuteten⁴⁷⁹⁾. 13010: „ir beider sin, ir beider muot, / daz was allez ein und ein, / ja unde ja, nein unde nein“. Zwischen den Liebenden darf keine Unaufrichtigkeit und Falschheit herrschen. Absolute Aufrichtigkeit im biblischen Sinne ist die Voraussetzung zur wahren Minne. In diesem Sinne nennt Gottfried sein Werk eine Erzählung von „luterlicher herzer“.

Gerade hier wird wieder deutlich, wie die ganze Grottenschilderung auf eine Auslegung angelegt war. Denn unser schönheitstrunkener Dichter hätte sie gewiß in allen prächtigen Farben erstrahlen lassen, hätte er nicht von vorneherein die Ausdeutung im Auge gehabt.

Der Estrich ist aus grünem Marmor. Ist die grüne Farbe bei den Mystikern das Zeichen der Gottheit⁴⁸⁰⁾, so bei Gottfried das Symbol der Minne, in der ihr Wesen am reinsten aufleuchtet. Das Grün des Marmors zeigt die Beständig-

⁴⁷⁷⁾ G. Ehrismann II a. a. O. S. 163.

⁴⁷⁸⁾ Pseudo-Bernhard von Clairvaux (In Natali Apost. Petri et Pauli III' Migne 185 p. 184): vgl. Pseudo-Hugo v. St. Victor (Miscell. app. ad Hug. op. dog. Migne 177 p. 658). „Anima enim humana in medio posita est, ut sub ipsa sit mundus, propter ipsam factus; supra ipsam sit Deus, a quo et ad quem et propter quem ipsa facta est.“

⁴⁷⁹⁾ Matth. 5. 37; vgl. S. 43.

⁴⁸⁰⁾ G. Liers a. a. O. S. 84.

keit an (16969), die staete, die Unwandelbarkeit der Gesinnung, und bedeutet somit weniger eine Tugend als ein Element der Festigkeit in der Tugend, vor allem der triuwe. Staete triuwe ist die Tugend katexochen im Tristan. Handelt ja das Werk von „so reinen triuwen“ (179). Tristan und Isolde heißen die „getriuwen senedaere“ (17183). Isolde ist die „getriuwe staete senedaerin“ (16400). Wenn Gottfried mehr die Festigkeit als die Unendlichkeit der triuwe kennzeichnen will, nennt er sie wohl auch den „staeten friundes muot“ (12266), in dem sich der „gesellecliche muot“⁸¹⁾ verwandelt, sobald er in die Bannkraft der Gottfriedschen Liebe gerät. Als Gottfried sich rühmt, in der Grotte gewesen zu sein, spricht er von der Grüne des Estrichs (17120), den er ganz und gar mit seinen Füßen zertreten hätte, wenn er nicht so beständig und fest gewesen wäre. Diese ingrüne und staete triuwe ist der immerwährende Quell der Selbstlosigkeit und Aufopferung. Jeder lebt und webt nur mit und in dem anderen, kostet gleiches Leid und gleiche Lust in gleicher Tiefe mit ihm aus. Nur den beständig (arbeitsam 17080) Ausharrenden wird der Weg zur Grotte werden, wo für sie aus dem lieben leide Wunder über Wunder entspringt. So drängt schon der innere Sinn der Erzählung auf eine Fortsetzung hin. Mit de Boor⁸²⁾ nehmen wir deshalb eine weitere Stufe der Bewährung an, Aufstieg und Ueberwindung des Schicksals durch die Heiden wie in den alten Sagen. Erst in dauernder Trennung hätte sich die unverlierbare Kraft der über Raum und Zeit triumphierenden Gemeinschaft der triuwe bewähren müssen. Das ist der tiefere Sinn des mystischen Austausches von lip und leben und des sakramentalen Kusses. Von hier aus ist es natürlich schwer zu sagen, wie Gottfried mit der Isolden-Episode, wo Tristan ein triuweloser Tristan (19154) wird, fertig geworden wäre. Jedenfalls hätte er sich wie stets fest an den Stoff gehalten. Der Liebestod aber, auf den das ganze Werk hin aufgebaut ist (s. Prolog), hätte den Gipfel der Erzählung ausgemacht. So wäre der Liebe vor aller Welt, ihrer ingrünen triuwe, die höchste Stellung zugekommen; selbst Marke hätte sich diesem Wunder beugen müssen, das sich bis in die Umschlingung von Efeu und Weinrebe kundetan hätte: Tristan und Isolde selbst über den Tod hinaus „ein dinc ane under-scheide“. (18354).

Wie das Bett aus Kristall (16777), so soll auch die Liebe kristallklar, durchsichtig und lauter sein. Die kristallene Klarheit, die Gottfried vom Stil Hartmanns rühmt (4629), ist als höchste Eigenschaft bezeichnend für ihn selbst. Jeder Liebende muß sich dem anderen ganz enthüllen, darf nichts verbergen. Keine fremde Regung soll zwischen ihnen bestehen. (11908)

„Minne die verwaerinne
dien duhtes niht da mite genuoc,
daz mans in edelen herzen truoc
verholne unde tougen;
sin wolte under ougen
ouch offenbaeren ir gewalt“;

Zweimal erwähnt Gottfried ausdrücklich, daß nun endlich „diu vremede under in“ verbannt ist. (12037; 12367) An schönsten aber kommt diese

⁸¹⁾ 515; 3489; 3725; 5138; 5165. In dieser Wandlung vom geselleclichen zum staeten friundes muot liegt, für Gottfried nicht vorhanden, die ganze Gefahr und Zwiespältigkeit, der Ethik. Allerdings ist das ganz vom modernen Leser aus gesehen. Gottfried sieht hier keine Doppelheit.

⁸²⁾ H. de Boor a. a. O. S. 297.

Forderung Gottfrieds nach restloser Klarheit in jenem Bild vom gegenseitigen Spiegel zum Ausdruck. (11721 ff.)

„du süenaerinne Minne
du haete ir beider sinne
von hazze gereinet,
mit Liebe also vereinet,
daz ietweder dem andern was
durchluter alse ein spiegelglas“.

Diese Forderung Gottfrieds ist etwas vollkommen Neues und Fremdartiges etwa den Minnesängern gegenüber. Bei ihnen gilt jenes Bild vom Spiegel nicht, bei ihnen wird nicht die Fremdheit und der Abstand überwunden. Im Gegenteil, Reinmar fordert Distanz und Trennung; wenn auch diese Gottfriedsche Forderung ein Ideal und als solches unerreichbar ist, so ist doch davon im Minnesang nicht einmal andeutend die Rede. Im Sinne Gottfrieds aber verdient die Liebe nicht den Namen, die nicht soweit geht, daß sie auch die Schame um der Liebe willen aufgibt. Gottfriedsche Liebe kennt keinen Abstand, keine Schen. Liebende, die daran festhalten, nennt Gottfried Diebe an sich selbst. (12380).

Beim Türverschluß (16985) richtet sich das Äußere ganz nach dem Inneren, dem geistigen Gehalt. Was hätte sonst eine eherne Tür in dieser Wildnis für einen Sinn? So kam Marke entgegen der Quelle, wo er an das Lager der Liebenden tritt, nur durch das Fenster auf sie herabblicken. Die Tür aus Erz, die kein Schloß und keinen Riegel kennt, hält ihn zurück. Das Stoffliche hat hier jede Bedeutung verloren. Die Grotte ist nur ein einziger geistiger Raum, den man allein kraft der Liebe erreichen kann. Allen anderen ist er unzugänglich, allen, die ohne innere Berufung Mittel verwenden, die der Liebe widersprechen. Wer wie Marke ohne inneren Beruf in das Heiligtum der Liebe eindringen möchte, der veründigt sich. So steht auch die Gralsburg nur Berufenen offen. Wie sie ist auch die Minnegrotte keine irdische Stätte, sondern ein Heiligtum.

Innen an der Tür aus Erz befinden sich zwei Riegel, die eine Fallklinke halten. Jeder Riegel ist ein Insiegel der Minne. (17016) Der eine ist aus Zedernholz. Das bedeutet die Weisheit und Klugheit. Der zweite ist aus Elfenbein und bezeichnet die Keuschheit und Reinheit⁴⁸³). Es ist bekannt, welche Rolle die Klugheit für den „sinnesamen“ Tristan schon in der frühesten Jugend spielt, wo er oft nicht so sehr durch aufrechte Männlichkeit als durch geistige Gewandtheit zum Ziele kommt. Umso wichtiger ist diese Eigenschaft in einer von Gefahr und Tod umdrohten Liebe, wie sie uns im Tristan vorgeführt wird. Tristan und Isolde müssen stets ein erstaunliches Maß an Klugheit, ja oft Raffinement aufbringen, um ihre Liebe vor äußerem Zugriff zu wahren. Während die Klugheit weniger eine Tugend im christlichen Sinne ist, sondern zu den vier Kardinaltugenden zählt, die aus der Antike Eingang in die christliche Moralphilosophie gefunden haben, ist Kiusche eine echt christliche Tugend. Bezeichnend ist hier aber, was Gottfried aus ihr macht. Kiusche ist für ihn Haupttugend der Frau, wie ähnlich und doch so ganz anders für Wolfram⁴⁸⁴). Kiusche, schame, maze bezeichnen das Verhältnis der Frau dem Manne gegenüber, wobei die beiden ersten Begriffe mehr die sittliche, der letztere mehr die gesellschaftliche Haltung deutlich machen. Den Namen Frau

⁴⁸³) Alanus de Insulis erklärt (Dist. Migne 210 p. 777) das ebur als castus sive castitas.

Es bezeichnet oft die Jungfräulichkeit Marias.

⁴⁸⁴) B. Mockenhaupt a. a. O. S. 203.

verdient bei Gottfried nur jene, welche die Forderungen von lip und ere, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, ins rechte Gleichgewicht zu bringen vermag. (17992 ff.)

„si sol den kampf so keren,
daz si den beiden rehte tuò
und sehe ietwederu also zuo,
daz daz ander da bi
vòn ir iht versumet si“.

Kiusche allein findet bei Gottfried kein Lob. „Ietwederu“, jeder von beiden Forderungen, soll Recht geschehen. Und die Haltung, mit der dieses vor sich geht, ist die maze, die wir soeben als eine gesellschaftliche Keuschheit erklärten. Das ist wiederum bezeichnend für unseren Dichter. Findet bei Wolfram jeder Konflikt seine Lösung, so liegt diese letzte Tiefe Gottfried fern. Sowohl in den episch-dramatischen Partien der Erzählung, als auch in den mehr verweilenden, die der Reflexion dienen, geht er andre Wege. Hier versucht er, den Zwiespalt durch eine gesellschaftliche — nicht sittliche — Haltung zu lösen, durch ein gewisses wohlständiges Mittelmaß, ähnlich wie in der Verkündigung seiner moraliteit¹⁸⁵⁾. Hier sind wir tatsächlich an einem schwachen Punkt in der Ethik Gottfrieds. Er geht einer Auseinandersetzung zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, zwischen den Forderungen der christlichen Ethik konkret gesprochen und den Forderungen der Gesellschaft einfach aus dem Wege, bezw. fügt sie ganz oberflächlich zusammen, indem er jedem einzelnen das rechte Maß überläßt. Für ihn gibt es da einfach den Zwiespalt nicht, den wir so sehr empfinden.

Eine Frau, die nur den Forderungen der Ehre gerecht wird, die nur den Ansprüchen der Gesellschaft entspricht, ist in Gottfrieds Augen nur mit „namen ein wip“. (17974) Sie strebt über die natürlichen Grenzen ihres Geschlechtes hinaus. Und es ist das eine unbillige Forderung. So entspricht sie trotz allem Lob auch nicht Gottfrieds Ideal. Fehlen ihr doch die wichtigsten Tugenden, maze und wipheit. Isolde ist das Ideal jener Frau, die diesen beiden Forderungen nachkommt, die trotz ihrer Hingabe an den Geliebten doch ihre gesellschaftliche Ehre zu wahren versteht. So betet sie im Baumgarten und beim Gottesurteil um ihre Ehre¹⁸⁶⁾, um jene äußerliche Wertschätzung bei den Menschen, jenen Gegenpol zur Sinnlichkeit, die beide zusammen erst das Gottfriedsche Frauenideal ausmachen. Erst eine solche Frau verdient das Prädikat der kiusche und maze. Den Zwiespalt, der hier gleichsam unter der Oberfläche verborgen ruht, hat Gottfried nicht gemeistert, nicht einmal als Aufgabe ergriffen. Kiusche ist so für Gottfried im wesentlichen eine gesellschaftliche Haltung.

Die innere Fallklinke von Gold kann durch ein Zinnstäbchen von außen bewegt werden. (17034) Zinn ist ein leicht zu bearbeitendes Metall und bedeutet die „and aht“, die Hingabefähigkeit (17040). So biegsam wie das Zinn ist, kann die and aht aus eigenem Willen gefügt und geformt werden. Das Wort and aht hat hier wieder einen bewußt religiösen Klang¹⁸⁷⁾. Bezeichnete es ursprünglich nur das Denken an etwas, so war es schon so häufig im religiösen Sinne gebraucht worden, daß es zur Zeit Gottfrieds religiös empfunden werden mußte. Hingabefähigkeit beider Liebenden bis zur völligen Selbstaufgabe ist eine Grundforderung Gottfrieds. Nicht mehr ist da die Rede von einseitiger Anbetung und Verherrlichung der Frau, nicht mehr von einer Herrin, die stolz in weiter Ferne im Glanz aller himmlischen Tugenden hoch über ihren

¹⁸⁵⁾ Vgl. S. 31 dieser Arbeit.

¹⁸⁶⁾ Vgl. S. 53 dieser Arbeit.

¹⁸⁷⁾ Vgl. S. 32 dieser Arbeit.

Verehrer thront. Auf der anderen Seite gibt's für den Liebenden keine Scheu, keine Schüchternheit, die sich in übergroßer Demut zum Sklaven der Herrin erniedrigt. Alles das finden wir bei Gottfried nicht. Eine solche Haltung empfängt seinen schärfsten Tadel. Nein, von Anfang an sind beide gleich hingegen, man und wip, beide in ihrer überschwenglichen, achtungsgebietenden Hingabe Vorbilder aller edelen Herzen. Jeder ist für den anderen da. Es darf keine Schranken der Hingabe für die Liebenden geben. Gottfriedsche Liebe duldet keinen Abstand, keine Scheu. Und wie Gottfried diese um Vernunft und Ordnung, Sitte und Scham unbekümmerte Liebe bejaht, nicht nur duldet, sondern unablässig fordert, so erinnern wir uns mit Schwietering⁴⁸⁸), daß gerade um dieser Eigenschaft willen die mystische Liebe gepriesen wird: „Pudor sane reclamatur sed superat amor“⁴⁸⁹). Und auch Hugo v. St. Victor ruft aus: „Amor dignitatis nescius reverentiam nescit“⁴⁹⁰). So nennt Gottfried Mangel an Hingabefähigkeit Diebstahl der Liebenden an sich selbst. 12380 ff.

„wan die sich helent under in,
sit daz si sich enbarent
und danne ir schame varent
und gestent sich an liebe,
die sint ir selber diebe“.

Die drei Fenster oben in der Grotte bedeuten die Güte, Demut und Zucht (17058). Die Sonne, die durch diese 3 Fenster scheint, ist die Ehre. Sie ist die größte der Tugenden und erleuchtet den ganzen Grottenraum.

Rehte güete, d. h. der Wunsch, einander Liebes zu erweisen (17052), eine Tugend, die Tristan und Isolde vorbildlich üben (Petitriciu-Erzählung), führt allein zu goldener Glücksgewährung und zu dem ersehnten Erfolg. Demut bedeutet in der Gottfriedschen Minne dienende Liebe beider Liebenden. Die einseitige Stellung der Herrin, die sich stolz über den Liebhaber erhebt, ist hier einer wechselseitigen, demütigen Haltung beider Liebenden gewichen.

Wir haben schon oben gesehen, welche Bedeutung der Ehre im Leben der Frau zukommt. Sie begreift im weitesten Sinne des Wortes das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft und bedeutet im Tristan weniger innere Ehrenhaftigkeit als äußere Wertschätzung. Sie ist für Gottfried das notwendige Bindeglied — ein recht äußerliches, wie wir schon bemerkten — zwischen der Welt der höfischen Gesellschaft und der Welt der Liebenden. Wie Gottfried — Tristan und Isolde nicht die Welt des Hofes, diese farbenprächtige, bunte Welt entbehren können und wollen, wie sie sie vielmehr notwendig als unentbehrlichen Hintergrund brauchen, so können sie auch nicht die Eere, dieses Bindeglied zu der Welt, vermissen. So taucht gleich nach der Vereinigung der Liebenden auf dem Schiff die Furcht um ihre Ehre auf (12421; 12507). In der Szene im Baumgarten bitten Tristan und Isolde Gott um Wahrung ihres Ansehens vor der Welt, um ihre gesellschaftliche Wertschätzung, ohne die sie nicht leben können⁴⁹¹). Und beim Gottesurteil geht es Isolde nicht um Reue und Einkehr, sondern: „Si sorgete umbe ir ere“. (15538) Selbst von dem traumhaft schönen Glück des Aufenthaltes in der Minnegrotte heißt es: 16875 ff.

„sin haeten umbe ein bezzer leben
niht eine bone gegeben
wan eine umbe ir ere“.

Um der Ehre willen kehren die beiden Liebenden wieder an den Hof Markes

⁴⁸⁸) J. Schwietering II a. a. O. S. 14.

⁴⁸⁹) Bernhard v. Clairvaux (Serm. in Cant. Cant. 9, 2 Migne 183).

⁴⁹⁰) Hugo v. St. Victor (de anima IV. Migne 177 p. 100).

⁴⁹¹) Vgl. S. 47 ff. dieser Arbeit

zurück (17698), eine Handlungsweise, die wahrlich nicht gerade tief motiviert ist, aber noch einmal die Bedeutung der Ehre bei Gottfried beleuchtet. Wie schon gesagt, haben wir hier einen schwachen Punkt in der Gottfriedschen Ethik, einen nur oberflächlich verdeckten Zwiespalt. Für Gottfried allerdings taucht ein solcher nicht auf. Denn die Ehre im Sinne Gottfrieds ist ja jene Verbindung und Harmonie, wenn auch eine recht schwache, wie wir bemerken müssen.

Die Einsamkeit der Grotte (17071) unterstreicht zum Schluß noch einmal den Gedanken, wie schwer der Weg zur rechten Minne ist. Wer aber zur Grotte nach schweren Mühen und Leiden findet, der hat sein Leben „vil saeleclichen angeleit“ (17094). Wie Wolfram vom Ende her, vom Schlußpunkt gleichsam das Leben beurteilt und die Erfüllung der Synthese Welt-Gott ihm eine „nütziu arebeit“ ist (827, 24), so hat auch bei Gottfried in Anlehnung daran der seine arebeit glücklich angelegt, der die Minnegrotte, d. h. die wahre Liebe findet.

Zum Schluß erhärtet Gottfried diesen Gedanken durch Berufung auf seine persönliche Erfahrung (17100 ff.) in jenen so verschiedenartig gedeuteten Worten, wo er davon spricht, daß auch er seit seiner Jugend die Grotte kenne, daß er in das Heiligtum eingedrungen und doch nicht ganz bis zur seligen Erfüllung gelangt sei¹⁹²⁾.

Es ist schwer, die einzelnen hier aufgereihten Tugenden gegeneinander abzuwägen, wie das so virtuos in den Summen der zeitgenössischen Theologie geschieht, weil oft ein Begriff für den anderen steht, dann einmal tiefer und einmal flacher aufgefaßt ist. Zwei Grundkreise aber lassen sich unterscheiden: Da ist zuerst ein irrationaler, in dem die Unendlichkeit, Unbegrenztheit und Unwandelbarkeit der Minne zum Ausdruck gelangt. Die raum- und zeitlose Macht der Liebe soll in ihm gekennzeichnet werden und die triuwe, der staete friundes muot, der allein als Tugend und sittliche Haltung der wahren Minne würdig ist. Der zweite Grundkreis bezeichnet das rationale Element, die kristallene Klarheit einer wechselseitigen Liebe. Zu ihm gehören als wesentliche Tugenden die absolute Aufrichtigkeit und die unbedingte Hingabefähigkeit. Die kiusche, maze, als vor allem weibliche Tugenden, die Klugheit und Ehre finden ihre Begründung darin, daß sie die rechte Hingabefähigkeit gewährleisten: Die kiusche, maze, regeln das Verhältnis von lip und ere, sorgen, daß die Liebe nicht reine Sinnlichkeit ist, die Klugheit, daß sie vor äußerem Zugriff bewahrt bleibt, die ere, daß die Hingabe nicht die Forderungen der Gesellschaft verletzt.

Was wir hier vor uns haben, ist ein regelrechtes System von Liebestugenden, die sich der Jünger der Liebe erwerben muß, um zum Heil zu gelangen. Die Liebe ist somit eine Wundermacht mit sittlicher Kraft, die strenge, ethische Forderungen stellt. Es ist von hier aus leicht einzusehen, daß die auffällig merkwürdige Rolle, die das Wort Tugend im Tristan spielt¹⁹³⁾, sich unmöglich mit moralischen Bedenken¹⁹⁴⁾ erklären läßt, indem das Wort wegen seines religiösen Charakters je länger je weniger im Verlauf der Handlung auf die Personen paßte. Ganz unerklärlich und unannehmbar scheint uns die Deutung Nickels¹⁹⁵⁾, der die Rolle dieses Wortes aus einer weitgehenden Indifferenz des Dichters überhaupt ableiten will, der keinen Wert auf die sittlichen Vor-

¹⁹²⁾ Vgl. S. 94 Anm. 456 dieser Arbeit.

¹⁹³⁾ Vgl. dazu die Forschungen von A. Nolte, Zu Gottfrieds Tristan, Marke, der tugend-
reiche, Zeitschr. für deutsches Altertum 32/1910 S. 61, 83.

¹⁹⁴⁾ U. Stökle a. a. O. S. 60.

¹⁹⁵⁾ E. Nickel a. a. O. S. 7.

züge seiner Helden lege. Ich glaube, die hier angeführten hohen sittlichen Forderungen Gottfrieds entheben uns einer Widerlegung. Das Wort *tugent* mit allen seinen Ableitungen bezeichnet im Tristan vor allem die gesellschaftliche Vollkommenheit. In dem Sinne ist es typisch für Marke, Riwalin und, wie schon Nolte ⁹⁶⁾ feststellte, für den Wunderknaben Tristan (2140), natürlich auch für Rual, Floräte, Curvenal. Es ist geradezu charakteristisch und bestimmend für die Atmosphäre des Hofes, für die ritterliche Gesellschaft. Riwalin begibt sich an Markes Hof, um seine Tugenden zu verbessern. (457) Es nimmt nun nicht Wunder, daß mit dem Zurückweichen der Welt der Bildung und höfischen Gesellschaft auch das Wort *tugent* langsam verschwindet, eine Beobachtung, die wir schon an anderen Wendungen machten ⁹⁷⁾. In der Welt der Minne herrschen andere, tiefere und verpflichtendere ethische Maßstäbe als die Marke der tugenttriche verkörpert. Es sind also durchaus keine moralischen Bedenken, die das Wort wegen seines theologischen Charakters als ungeeignet für die Welt der Liebenden erscheinen lassen, noch viel weniger aber eine allgemeine sittliche Indifferenz Gottfrieds. Gerade das Umgekehrte der Behauptung Stöckes scheint uns richtig. Wenn nämlich Gottfried das Wort *tugent* auf sein Minneideal überträgt, hat es durchaus stets einen religiösen Klang, im Gegensatz zu jenem Wortgebrauch, der die höfische Vollkommenheit bezeichnet. Wie die Heiligen, so müssen alle wahrhaft Liebenden sich in schweren und verpflichtenden Tugenden üben, um zum Heil zu gelangen, zum Heiligtum jener Liebe, die wie Gott Ursprung und Quell aller Tugenden ist. 187 ff.

„liebe ist ein also saelic dinc,
ein also saeleclich gering,
daz nieman ane ir lere
noch tugende hat noch ere“.

Und so kann man auch die Erzählung von Tristan und Isolde, die ja von „so reinen triuwen“ (179) ist, dieselbe hohe Wirkung ausüben. 174 ff.

„ez liebet liebe und edelt muot,
ez staetet triuwe und tugendet leben,
ez kan wol lebene tugende geben“;

Liebe als Ursprung und Quell aller Tugenden, als einziger Weg zum Heil: Höher als Gottfried hat niemand von ihr gekündet. Dabei ist sich unser Dichter aber im klaren, daß die meisten Menschen dieser hohen Moral nicht gewachsen sind, daß sie vor diesem strengen sittlichen Maßstab erliegen. In seiner „rede von minnen“ klagt er über die Unvollkommenheit alles Irdischen und brandmarkt die Unbeständigkeit der Menschen, die wohl die guten Früchte der Liebe ernten wollen, ohne die erforderlichen Pflichten und Tugenden zu erfüllen. Aber wir ernten, was wir gesät haben ⁹⁸⁾. In immer neuen Variationen schlingt sich dieser Gedanke durch den ganzen Exkurs. In den grellsten Farben wie ein Bußprediger greift Gottfried diese Gesinnung und Auffassung der Liebe an, einer Liebe, die nicht einmal mehr zum Schluß der Name verbleibt. Vor uns läßt Gottfried das drohende Gespenst einer Bettlerin aufsteigen, die mit

⁹⁶⁾ A. Nolte a. a. O.

⁹⁷⁾ Vgl. S. 23 dieser Arbeit; diese Behauptung wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß auch das Wort „hövesch“ nach Noltens Beobachtungen im zweiten Teil des Tristan verschwindet.

⁹⁸⁾ Vgl. dazu S. 42 dieser Arbeit, wo auch die theologischen Vorbilder aufgewiesen sind.

dem Schandsack auf dem Rücken von Haus zu Haus pilgert und ihre schmutzige Ware feilbietet.

12300: „Minne, aller herzen künigin,
diu vrie, diu eine,
diu ist umb kouf gemeine“¹⁹⁰⁾

Wir sind aber selbst an diesem Unglück Schuld. Und mit weicheren Tönen, mit einem freudigen Ausblick schließt Gottfried diesen Exkurs: Wer doch nur in Wahrheit der Liebe diene, was würde der für Wunder an ihr finden!

Von hier aus wird endlich deutlich, wie gänzlich verfehlt und verzeihbar das geläufige Bild der Ethik im Tristan war und noch heute häufig ist. Nach Ehrismann⁵⁰⁰⁾ hat die Gottfriedsche Minne eine doppelte Natur, *virtus* und *passio*. Als *passio* ist sie eine „schwächende Leidenschaft“, die den Menschen in „sittliche Abgründe“ treibt. Für den Tristan aber ist diese Unterscheidung völlig irreführend. Hier gibt es keine Doppelheit. Nicht mit einem Wort ist von einem sittlichen Zwiespalt die Rede, der diese Unterscheidung rechtfertigen könnte. Eine Spaltung taucht gar nicht auf. Tatsächlich hat man bislang⁵⁰¹⁾ fast stets über diesen Umstand hinweggesehen und einen Zwiespalt konstruiert, der für Gottfried gar nicht existiert. Soweit die Liebe herrscht, sind Religion und Sittlichkeit bei Gottfried in *facto* ausgeschaltet. Soweit die Minneethik nicht berührt wird, sind alle Dinge der Religion und Moral in Ordnung. Ich erinnere nur als Beispiel an jenes innige und herzliche Verhältnis von Tristan zu seinen Eltern. Das geht aber nur soweit, als die Liebesethik nicht berührt wird. Taucht ein Zwiespalt auf, so wird er von Gottfried übergangen. Ein für allemal geht für ihn das Minnerecht vor dem moralischen Recht, wie es die französischen Lehrer, z. B. Andreas Capellanus, verkündigten.

Beurteilt man mit Ehrismann⁵⁰²⁾ die Minne von der Moral her, „von dem allgemeinen sittlichen Empfinden aus, dann eröffnet sich ein Blick in grauenhafte, tragische Tiefen des menschlichen Seelenlebens . . .“ So darf man aber nicht sehen, wenn man mit Gottfrieds Augen das Werk beurteilt wissen will, was ja die höchste Aufgabe des Literaturhistorikers ist. Damit legt man einen völlig falschen Maßstab an den Tristan. Eine solche Feststellung, wie sie Ehrismann trifft, hat mit dem Gehalt der Tristanliebe, mit ihrer ethischen Grundsubstanz absolut nichts zu schaffen. Gottfried hat dieses erschütternde Bild nicht gezeigt. Nichts ist da von „sittlich destruktiven Tendenzen“⁵⁰³⁾, nichts von unrettbaren Abgründen, von einer Tragik gar nicht die Rede. Weber⁵⁰⁴⁾, den wir gerade schon zu Worte kommen ließen, schießt mit seinen Feststellungen noch weit über Ehrismann hinaus. Nach ihm ist der ganze Tristan nichts anderes als eine „Zerstörung ethischer Werte. Zerrüttung und Vernichtung ist das Ende“⁵⁰⁵⁾. Von Anfang an „wesenhaft“ sind Gottfrieds Menschen zum Untergang bestimmt. So hätte auch das Ende der Dichtung

¹⁹⁰⁾ Bei Bernhard v. Clairvaux (de dilig. Deo Migne 182 n. 984) finden wir eine ähnliche Stelle, nur negativ formuliert, die mir besser als die von Nickel angeführte (a. a. O. S. 79 Anm. 3), die von der Theologie spricht, als Vorbild paßt: „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vere caritas non esse potest, nec tamen mercenaria est: quippe non quaerit, quae sua sunt.“ Auch hier finden wir wie bei Gottfried jene in sich ruhende, nicht um Lohn dienende Liebe, ganz im Gegensatz zum Ideal der Minnesänger: „Verus amor seipso contentus est. Habet praerium, sed id quod aratur“.

⁵⁰⁰⁾ G. Ehrismann I a. a. O. S. 312 ff.

⁵⁰¹⁾ Nach Ausführungen von Prof. L. Wolff.

⁵⁰²⁾ G. Ehrismann I a. a. O. S. 318.

⁵⁰³⁾ G. Weber a. a. O. S. 237.

⁵⁰⁴⁾ Derselbe: über die Ethik im Tristan besonders ab S. 237.

⁵⁰⁵⁾ Derselbe S. 240.

nur „sittliche, geistige und darum auch physikalische Vernichtung aller Helden sein können“⁵⁹⁶). Worte wie sittliche Perversion, Zersetzung, beginnender Wahnsinn, häufen sich auf einigen Seiten. Man fragt sich, woraus Weber das alles schleift, da nicht der geringste Anhalt für solche Behauptungen im Tristan zu finden ist.

Das sind alles Gesichtspunkte, die für die Gottfriedsche Liebe keine Bedeutung haben. Bei ihm ist die Liebe etwas anderes als ein elementarer Sinnentrieb. Sie ist Gottfried das Höchste und Größte, was ein Mensch auf Erden erreichen kann, eine göttliche Macht mit hochgespannten ethischen Forderungen, die wenige nur erfüllen können, die aber alle, die ihr treu und redlich dienen, mit göttlicher Weihe umgibt. Was Gottfried nie verzeihen könnte, wäre, wenn Tristan und Isolde jemals von dieser Liebe ließen. Sie dürfen gar nicht von ihr lassen wollen. Wenn Weber Ueberwindung ihrer „erotisch-egozentrischen Neigung“⁵⁹⁷) fordert, so stellt er ein Gesetz auf, das dem Ethos der Tristanliebe direkt widerspricht. Weil ja die Liebe bei Gottfried das Höchste ist, gibt es für Gottfried hinsichtlich des Gottesurteils auch kein Problem.

Knorr⁵⁹⁸) kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie Ehrismann und Weber, aber auf ganz anderen Wegen, so daß ich seine Meinung kurz anführen möchte, zumal jede negative Feststellung stets zu tieferer Einsicht und Begründung der eigenen zwingt. Nach ihm ist der ganze Tristan ein einziger gewaltiger Vorwurf, in dem das Gegeneinander der höfischen Ordnung und der Liebe gezeigt werden soll⁵⁹⁹). Ist die höfische Ordnung, das Miteinandersein der Menschen, unbedingt notwendig und unerschütterlich für Gottfried, so reicht die Liebe in größere Tiefen und findet daher ihre Eigenberechtigung. Mit dem Aufeinanderprall dieser beiden Mächte, mit dem Zwiespalt zwischen „der Seligkeit höchster Erfüllung und einer ganz anders gearteten Ordnung“ sehen Tristan und Isolde ihr Leben zerrissen. Betrug und Untergang ist der einzige Ausweg. So fand auch Gottfried keine befriedigende Lösung dieses Problems und ließ sein Werk unvollendet, und es „war sicherlich nicht der Tod, der ihm die Feder aus der Hand nahm“⁶⁰⁰). Was Knorr wesentlich von Ehrismann und Weber unterscheidet, ist die Tatsache, daß es sich bei ihm nicht um eine moralische Schuld oder dergleichen handelt. Bei ihm ist die Schuld ontologisch. Die Widersprüche sind nicht „Ausflüsse einer angekränkelten Moral“, sondern die „unlösbaren Fragwürdigkeiten des Miteinanderseins der Menschen“⁶⁰¹). Schuld liegt also nicht im Innern des einzelnen, sondern in der geheimnisvollen Begabung, im Wesen der Gemeinschaft begründet. Sie ist ein Ausfluß des „Miteinanderseins“. Wie völlig falsch und unmitttelalterlich eine solche Feststellung ist, wo Schuld und Schicksal miteinander ausgewechselt werden, während man den Namen Schuld beibehält, brauche ich kaum aufzuweisen. Von einem Aufeinanderprall zweier Welten als Vorwurf gar, von der auch schon Weber⁶⁰²) wußte, ist im ganzen Tristan nichts zu sehen. Zwar haben beide Welten, die der höfischen Bildung und die der Liebe, ihre eigene Berechtigung. Aber über allem steht die Welt und das Gesetz der Liebe, dem sich alles zu beugen hat. Stets behält sie das Recht, auch gegenüber Religion und Sittlichkeit. Aber von einem tragischen Konflikt des Dichters zwischen beiden Welten, überhaupt von einem Zwiespalt ist im Tristan mit keinem Wort die Rede. Man müßte sich denn auf jenen kurzen Abschnitt bei der

⁵⁹⁶) G. Weber a. a. O. S. 240.

⁵⁹⁷) Derselbe, a. a. O. S. 238.

⁵⁹⁸) F. Knorr a. a. O. S. 10 ff.

⁵⁹⁹) Derselbe S. 12.

⁶⁰⁰) Derselbe S. 10.

⁶⁰¹) Derselbe a. a. O. S. 11.

⁶⁰²) G. Weber a. a. O. S. 25^a.

Abfahrt aus Irland berufen wollen, dessen Bedeutung wir noch klär zu stellen versuchen⁵¹³).

Scharschuch bietet in einigen Äußerungen geradezu das Gegenteil alles bisher Gesagten. Für ihn ist jede Handlungsweise moralisch, die mit den „Willensrhythmen des Lebens übereinstimmt“⁵¹⁴), also auch die Tristans und Isolde's. Ganz abgesehen von der Unverständlichkeit der Ausdrucksweise ist das ein recht zweifelhafter und der Moderne vorbehaltener Maßstab, den man jedenfalls einem mittelalterlichen Dichter schwerlich zumuten dürfte. Schließlich müßte es dann ja ebenso viele „Moralen“ geben, wie Willensrhythmen auftreten.

De Boor glaubt angesichts der nimmermüden Kritik am Tristan an einen „organischen Fehler“⁵¹⁵). Er findet ihn im statischen Denken des Mittelalters und speziell Gottfrieds begründet. Gottfried macht darin einen Fehler, daß er das höfisch-ritterliche Tugendsystem als Ganzes nicht nur in der niederen Ebene gelten läßt, sondern auch ungeteilt in die höhere der Minne überträgt. Konkret gesprochen hat also Gottfried Begriffe wie *staete*, *triuwe*, *ere* usw. aus der Welt der höfischen Bildung in seine Welt der Liebe übertragen, ohne die Dimensionsunterschiede im Gebrauch derselben Worte aufzuzeigen. Auch diese Lösung geht wieder von einem grundsätzlichen, unlöslichen Zwiespalt zwischen den beiden Welten aus, der für Gottfried nicht vorhanden ist. Zudem welche Worte und Begriffe hätte Gottfried sonst für seine Welt nehmen sollen? Dieser Vorwurf Gottfried gegenüber, der ein Wort gebrauchte und beide Male etwas Verschiedenes damit meine, scheint mir unbegreiflich. Man kann doch stets nur, was man auch immer sagen will, ein vorgefundenes Begriffssystem übernehmen und für sich auswerten. Was Gottfried tat, war in seinen Augen eine große Vertiefung dieser Begriffe, für uns eine gewisse Verengung. Wir wollen im Folgenden die wichtigsten Stellen kurz interpretieren, auf die man sich berufen könnte, wenn man einem Zwiespalt das Wort reden wollte. Eine Stellungnahme soll unsere Behauptung rechtfertigen, daß ein solcher in Tristan nicht sichtbar wird.

Als die Liebe zwischen Tristan und Isolde anhebt, scheint ein Zwiespalt aufzutreten. (11741) Es ist da die Rede vom Kampf der Minne mit der *triuwe* und *ere*. Doch wird gleich gesagt, daß die Minne Tristan mehr Leid bringt als die anderen beiden Forderungen zusammen. So siegt natürlich auch die Liebe. Auffällig ist aber an dieser Stelle, wie völlig allgemein die Ausführungen gehalten sind. Von einer besonderen Verpflichtung Marke gegenüber, seinem Freund und Wohltäter, seinem Oheim, wird nicht gesprochen⁵¹⁶). Es werden hier nicht wie sonst in einem Monolog die innersten Seelenregungen Tristans aufgezeigt. Gottfried begnügt sich mit allgemeinen Umschreibungen. Nur Tatsachen werden aufgeführt, kein Bild einer seelischen Tragik aufgerollt, was Gottfried doch sonst so meisterhaft versteht⁵¹⁷). Und das ist sehr auffällig. Tatsächlich bedeutet dieser allegorische Kampf nichts anderes als eine Darstellung und ein langsames Bewußtwerden der Liebe. Es soll also nicht der sittliche Widerstand des Helden ins rechte Licht gesetzt, sondern das Entstehen der Liebe aufgezeigt werden. Ein Vergleich mit der Vorgeschichte kann diese Behauptung erhärten. Bei Riwalin wird das Entstehen der Liebe in ähnlicher Weise dargestellt. Gottfried gebraucht hier das Bild des Strickes, in dem sich der Held verfängt, oder er spricht vom Leim, von dem er wie ein gefangener Vogel sich nicht mehr lösen kann. (841 ff.) Beide Bilder sind typisch

⁵¹³) Vgl. unten.

⁵¹⁴) H. Scharschuch a. a. O. S. 143.

⁵¹⁵) H. de Boor a. a. O. S. 311.

⁵¹⁶) Vgl. F. Ranke I a. a. O. S. 198.

⁵¹⁷) Die Situation erinnert an die Szene mit dem Gottesurteil, wo Gottfried auch nur Tatsachen und keine Seelenmalerei gibt.

für das Unbeschreibliche der Gottfriedschen Liebe, dieser den eigenen Willen aufhebenden Wundermacht, gegen die das menschliche Denken sich zunächst aufleimt und dennoch nichts auszurichten vermag. Der einzige Unterschied zwischen dieser Stelle und der oben behandelten ist der, daß Rivalin nicht in Widerspruch zu den Forderungen der *triuwe* und *ere* gerät. Wir sehen also nun, daß diese Art allegorische Darstellung westlich bei Gottfried der Schilderung seiner Minne dient. Sie ist für ihn Ueberwältigung durch etwas Fremdartiges, gegen das sich die Vernunft und der Eigenwille aufbäumen⁵¹⁸⁾, wie es in den allegorischen Kämpfen Tristans und Rivalins gezeigt wird. Erst in der Gegenwehr wird ihre ganze Macht deutlich. Allmählich aber erlahmen die Gegenkräfte des Menschen, der Eigenwille unterliegt, da ein Fortbestehen der Auflehnung Minderung und Beeinträchtigung der Liebe bedeuten würde. Nun gibt er sich bewußt der höheren Macht zu eigen.

Vor der Ländung findet dann noch einmal ein Konflikt statt, diesmal mit dem umgekehrten Erfolg. (12507) Auch hier werden nur Tatsachen beschrieben, aber keine seelische Tragik enthüllt. Gottfried braucht dringend eine Begründung für den Fortgang der Handlung, gleichsam eine Antwort auf die Frage, weshalb eigentlich Tristan Isolde nicht mit sich fortführt, sondern seinem Oheim Marke zuleitet. Das Ethische wird dabei nicht berührt. Und von nun an treten beziehungsweise *triuwe* und *ere* als besondere Verpflichtungen, des Neffen seinem Oheim gegenüber nicht mehr auf.

Anläßlich der Unterschlebung in der Hochzeitsnacht und des Mordversuchs an Brangäne scheint es noch einmal, als ob Gottfried sittliche Bedenken äußerte. Aber beim ersten Male ist es eine schlichte Feststellung (12447), ganz vom Standpunkt Brangänes aus: denn sonst ist ja niemals mehr von einem sittlichen Zwiespalt Marke als dem betrogenen Ehegatten gegenüber die Rede. Moralische Bedenken wegen ihres Ehebruches kennt Isolde nicht, und Gottfried gibt mit keinem Worte von einer Auseinandersetzung in der Brust der Helden Kunde. Ein sittlicher Zwiespalt besteht gar nicht. Von dieser Seite fällt kein Schatten in Isoldens Seele. Sie kennt nur das Recht der Liebe und nichts anderes.

Beim zweiten Male aber tut der Dichter mit dem Allgemeinplatz, „daz man laster unde spot mere fürchtet danne got“ (12711), das grausame Verhalten gegen Brangäne ab. Gottfried stellt etwas fest, erhärtet es durch eine Redensart. Eine sittliche Verurteilung Isoldens ist das nicht.

Außerhalb der Minneschilderung spielt also die Ethik für die Liebenden eine ganz untergeordnete Rolle, versinkt vollständig vor den Ansprüchen der Liebe. Sachlich kamen bei dieser Auffassung Gottfried zwei Gegebenheiten entgegen, die wir nicht übersehen dürfen. Die erste ist die Stoffgebundenheit unseres Dichters. Auslassung oder Aenderung einzelner Teile dieses Stoffes hätte einem mittelalterlichen Dichter einen Verstoß gegen die „warheit“ bedeutet. Gottfried war besonders empfindlich darin, wie ja sein Angriff auf den Neuerer Wolfram zum großen Teil in dieser Anschauung gründet. Teile wie die Hochzeitsnacht, der Reinigungseid ließen eine ideale Lösung einfach nicht zu. Bezeichnend ist aber hier wiederum, daß Gottfried diese Stücke nicht nur beibehält, sondern künstlerisch und religiös auswertet und als gänzlich gleichrangig gelten läßt⁵¹⁹⁾. Praktisch also bedeutet die Stoffgebundenheit unseres Dichters nur eine geringe „Belastung“⁵²⁰⁾.

⁵¹⁸⁾ Vgl. S. 92 Eigen-/Gemeinwille.

⁵¹⁹⁾ Vgl. S. 47 ff. dieser Arbeit.

⁵²⁰⁾ Vgl. dazu H. de Boor a. a. O. S. 203: hat Gottfried im großen und ganzen die vorgezeichnete Linie beibehalten, so hat er doch als echter Dichter um der geistigen Einheit der Dichtung willen seine Freiheit auch in tatsächlichen stofflichen Aenderungen gewahrt.

Auf der anderen Seite beruhte zur Zeit Gottfrieds die Ehe vielfach nicht auf der Liebe, eine Tatsache, die zu der damals vor allem in Frankreich verbreiteten Auffassung führen konnte, „daß in der Ehe wahre Liebe überhaupt nicht möglich sei, daß sie im Kampf mit der Ehe alle Zeit das größere Recht beanspruchen dürfe“⁵²¹⁾. Allein bei dem Antipoden Wolfram beruht die Ehe tatsächlich auf rückhaltloser liebender Gemeinschaft. Für Gottfried dagegen verwirklicht sich die Liebe außerhalb der Ehe und im Gegensatz zu ihr. Die peinliche Erniedrigung, die sich für Isolde daraus ergab, daß sie sich zwischen zwei Männern teilen mußte, deren einem nur ihre Liebe gehörte, hat Gottfried mehrfach kundgetan. (11590; 12400) Allerdings wird diese heikle Frage von ihm ganz von der Seite des Empfindens, ganz von einem ästhetischen Standpunkt aufgegriffen, nicht vom moralischen. Isolde fühlt sich an Marke verkauft. Wenn wir daran denken, werden wir die Erbitterung Gottfrieds Marke gegenüber leichter verstehen, die zu der so merkwürdigen Verdrehung der Tatsachen führt, daß Marke als sinnlicher Triebmensch die alleinige Schuld trägt, nicht Tristan und Isolde. Als typischer Ehebesitzmensch entspricht er in seiner reinen Sinnlichkeit nicht den hohen sittlichen Anforderungen der Gottfriedschen Minne. Schon in der Hochzeitsnacht greift ihn Gottfried wegen seiner Sinnlichkeit an, die nicht Gold von Messing zu scheiden wisse. (12664) Und im Verlauf des Werkes häufen sich die Vorwürfe gegen ihn. (17591; 17726; 17767)⁵²²⁾.

Gottfried hat im Ernst nicht daran gedacht, von der Liebe aus, wenn er auch stets ihr alleiniges Recht betonte, einen neuen Aufbau der Sittenordnung anzustreben. Ebenso wenig wollte er das Gefüge der christlichen Welt aufbrechen. Er dachte nicht daran, die religiösen Forderungen zu bestreiten, wie wir gesehen haben. Im Gegenteil, es gibt für ihn keine Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Christentums. Überall wahrt er die kirchlichen Formen. Ebenso wenig versucht Gottfried eine Ueberwindung der herrschenden gesellschaftlichen Moral. Zwar hat seine Liebe stets das größere Recht und siegt stets im Zusammenstoß mit der Ordnung der höfischen Welt. Aber einen Neubau der Gesellschaft hat er weder angestrebt noch zu errichten vermocht. Sowohl in Sachen der Religion als in Sachen der Ethik geht Gottfried einer grundsätzlichen Auseinandersetzung aus dem Wege. Er vermeidet jeden Zwiespalt. In diesem Punkt ist er tatsächlich nicht sehr tief. Das abschließende Urteil Rankes mag auch hier gelten: „Die Willenssphäre ist bei ihm entschieden weniger entwickelt als die Sphäre des Gefühls und Verstandes“⁵²³⁾.

Von dieser Schwäche aber abgesehen, ist die Liebe bei Gottfried mit ganz umfassenden Forderungen verbunden. Sie ist eine göttliche, ethisch-richterliche Macht, die mit uneftitlichen Ansprüchen an den Menschen herantritt und ihn in ihren Bann zwingt. Nur wenigen ist es gegeben, ihren unbedingten Forderungen und harten Verpflichtungen zu entsprechen. Alle aber, die sie erfüllen, die nicht müde werden auf dem steinigen Weg zum Tempel, beschenkt sie aus der göttlichen Fülle ihrer Wundermacht. Und wie Gottfried seiner Erzählung erzählerische und läuternde Wirkung zuschreibt, so ist seine Minne selbst Erzieherin, ja die einzige Führerin zum sittlichen Leben.

187 ff: „Líbe ist ein also saelec dinc,
ein also saeleclích gerinc,
daz nieman ane ir lere
noch tugende hat noch ere“.

⁵²¹⁾ E. Nickel a. a. O. S. 73; man darf diese Auffassung nicht verallgemeinern, wie es allzu gerne von einigen Forschern getan wird. Für Hartmann und auch Chrestien (in einigen Werken) verwirklicht sich die Liebe in der Ehe.

⁵²²⁾ Vgl. das Marke-Bild bei Ranke (l. a. a. O. S. 195), das mir treffender als das Nickels (a. a. O. S. 54) scheint.

⁵²³⁾ F. Ranke l. a. a. O. S. 198.

Schlußbemerkung.

Wir haben nun in wenigen großen Kreisen die Welt der Gottfriedschen Frömmigkeit durchmessen und sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Das erste, was wir rückschauend feststellen, ist ein negatives Ergebnis: Gottfried ist keine religiöse Natur. Die christliche Religion bedeutet für ihn ein wenig erschütterndes Erleben. Sie liegt mit ihren ethischen Forderungen gänzlich am Außenrande seines Wesens, was umso auffallender erscheinen mag, als Gottfried, wie keiner unter den gleichzeitigen Dichtern eine hervorragende theologische Bildung besaß. Ob nicht gerade dieses theologische und stark an der wesensverwandten Antike geschulte humanistische Bildungserleben die Glaubenskraft Gottfrieds untergraben hat? Oder hat umgekehrt mangelnde Glaubenskraft ihn für das Erlebnis der Antike empfänglicher gemacht? Wir wissen es nicht.

Was Gottfrieds Wesen ausmacht, was ihn mit aller Macht in den Bann zieht, ist etwas völlig anderes. Es ist das Urerlebnis der Liebe, einer religiösen Liebe. Liegt die christliche Religion an der Peripherie seines Wesens, so ruht die Liebe im Zentrum seines Herzens. In ihr hat sein Leben auf der anderen Seite seinen Gipfelpunkt erhalten. Die Liebe ist Gottfried eine ethisch-religiöse Macht, eine Göttin, seine Helden Jünger in ihrem Dienst, die uns ein vorbildhaftes Leben vorleben. Alles muß sich dieser göttlich wirkenden Kraft beugen. Auch Religion und Sittlichkeit müssen ihren hohen Anforderungen weichen. Für Gottfried gibt es nur eine Macht, nur ein Recht: Das ist die Liebe, eine absolute, wechselseitige Liebe, in deren Erlebnis sich alle Spannungen des Lebens lösen. Dem strengen Ethos auf der einen Seite entspricht auf der anderen die unermeßliche Gnadenfülle einer göttlichen Wundermacht. Das Leid führt zur Freude, der Tod zum Leben. Bis in die höchsten Höhen mystischer Einung mit dem transparenten Hintergrund christlicher Brautsymbolik führt Gottfried seine Liebe, baut ihr einen Tempel und Altar, dem man sich nur in verehrender Hingabe nähern darf, nur als Berufener, der durch strenge Selbstzucht und sittliche Reinheit sich würdig erwiesen hat. Zeitlos, wie dieser geistige Tempel ist die Liebe, die keine Grenzen, keine Schranken kennt, ja selbst über den Tod siegreich triumphiert, lebenspendend und lebenweckend, fordernd und läuternd, wie uns das Leben Tristans und Isolde's vorbildhaft und Nachfolge heischend zeigen soll.

Gottfried hat von seiner Liebe aus keine sittliche und religiöse Neuordnung angestrebt. Das lag ihm als mittelalterlichem Menschen fern. Diese Tatsache aber bringt, da er nur ein Recht, nämlich seine Liebe, kennt und dennoch auf der anderen Seite an christlicher Frömmigkeit und Sitte, an den Ordnungen der Gesellschaft festhält, in unseren Augen eine gewisse Unausgewogenheit in seine Komposition. Das beweist uns am meisten, daß er kein tiefer religiöser Mensch war, daß er niemals den religiösen und ethischen Fragen auf den Grund geht, sondern sich mit einer oberflächlichen Lösung auf diesem Gebiete begnügt. Und dennoch können und dürfen wir uns der heroischen Größe und Leidenschaft seiner Liebe nicht entziehen. Sie ist groß und unerbittlich, findet aber auch so tiefe, innerliche und gemüts warme Töne, daß man hier auf weltlichem Gebiete von einer Liebesfrömmigkeit reden kann. Gottfried ist kein homo religiosus, aber in seiner Liebe, ganz auf weltlicher Ebene, hat sein Dasein die Religion seines Lebens gefunden.

Lebenslauf.

Am 25. 9. 1920 wurde ich, Hans-Günther Nauen, kath. Konfession, in Nauen bei Berlin als Sohn des jetzigen Oberstudiendirektors Dr. Nauen geboren. Vier Jahre besuchte ich die Volksschule und ab 1931 das Humanistische Gymnasium in Recklinghausen in Westfalen, an dem ich Ostern 1939 die Reifeprüfung bestand. Meine Studienzeit brachte ich mit einer Unterbrechung in den Jahren 1940-43 auf den Universitäten Münster, Straßburg/Elsaß und zuletzt Marburg/Lahn zu. In den ersten Semestern bildeten Geschichte und Latein, in den darauffolgenden die Germanistik mein Hauptstudiengebiet. Am 19. bis 22. März 1945 legte ich in Marburg die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an Höheren Schulen ab. Am 15. und 16. Januar 1947 bestand ich die mündliche Doktorprüfung. Seit dem August 1946 bin ich am Gymnasium in Herne/Westfalen als Studienreferendar, seit dem 1. Oktober 1947 als Studienassessor tätig.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab mir Herr Professor Dr. L. Wolff, der mir während der Ausführung mit Rat und Tat zur Seite stand. Für die wertvollen Ratschläge, mit denen er meine Arbeit begleitete, möchte ich ihm auch an dieser Stelle aufrichtig danken. Dergleichen gilt mein Dank allen meinen akademischen Lehrern.

